

## 提綱代序

(一) 本小冊子以簡化《易經》，深研易理，並分析《易經》和儒家一貫思想的相關之處，以求能和現代思潮相結合，而達到能被實用，而又能勾劃出人類未來歸向為主旨。

(二) 在簡化《易經》方面，為將經中所有關於占卜用的《彖辭》、《爻辭》，以及與之有關的《彖傳》、《象傳》等，全部不予討論，以免於求決疑，反而生迷。

(三) 在深研易理方面，可分兩部來說：

(A) 八卦和六十四卦結構的分析，根據製卦者，以陰陽為主旨之理，以及用陰陽爻錯綜排列的數學模式，推斷出古人製卦的程序，及其可變換成為新卦的方法。並在八卦以及六十四卦的先天圓圖上，分析其可用以表示氣象上或生物上的四季循環現象，用以解除古人數千年對這方面的迷惑，並破除其將氣象和生物間四季循環作用，混淆不清的困境。從而指出秦漢以後的易學家，用主觀方式，任意改變先天卦的排列法，製出表示二十四節氣循環變化的卦氣圖的不合理之處。這類分析詳列於本冊子第二章中。

(B) 將《易傳》中的舊雜言論，即沒有一貫想法，言之不成理，以及有關河圖洛書一類的術數說法（可能為秦漢時代的人摻雜進入去），全部刪去，祇留下《繫辭》上下傳中的幾條簡明而

扼要的哲理言論。以求其能和孔門的一貫思想相通，而且也能和現代思潮相結合，而能被應用。會如第三章所述，並在以下四、五、六節中略述之。

(四) 所採用《繫辭》中的哲理言論：會如「易簡而天下之理得矣」之與現代科學方法和古今治事治國的方法相對應。又如「一陰一陽之謂道」一語，既與哲學中的正反合律以及變易律相合，又和各種系統的運行方式相關。在第三章中，皆詳予論列。

(五) 《繫辭》中的「神無方而易無體」一語，可被認為《易傳》對易理最深入的看法。今先依照古代製卦者的陰陽化生萬物的想法，再採用其後來的秦漢代人，以為陰陽是二種氣的假設，就可將此二氣稱為神，而充塞於天間的陰陽二氣（實即基本物質），即可解為神無方。而由此二氣變易成為萬物的感應作用（即使物質變易的能量），則可解為易無體。由此即可成為現代的星球形成以及萬物生化的理論的最初步的簡略想法。再依照《易經》一系列作者，常將自然現象和人事相關聯的想法，並依據現代知識，人與萬物間的相互作用，可遠推到整個宇宙上去。這就是一種古代的天人合一的想法，也就是「神無方」的另一種說法。如果把這觀念，應用到實際方面，就是說：人類的生存，和整個大自然環境有關。這就成為現代的保護自然環境學說的依據。今如再從大自然的立場，來看待地球上的整個生物界，則人類祇為其渺小的一部分。自然對萬物一視同仁，皆讓其能自然化生，自相制衡，並無主客體之分。此即為易無體的另一種解釋。亦即人類體會自然好生本意，而產生維持生態平衡學說的一種說法。當前世界正在為此二種學說，大力推行，其最後目的，為求人類由此能與大自然和諧相處。這又是儒家所主張的「與天地參」的高層次理想的實現。

(六)在與儒家一貫思想相通之處，可分下列三段說明之，並詳述於本冊子第四章中。

(A)孔子學易之說。引用《論語》之「子曰，加我數年，五十而學易，可以無大過矣」，以及同書中孔子所說「五十而知天命」的話，使二說相聯繫，以說明孔子在晚年惜其學易之不早，願在五十歲時開始學易，以能對易理有更深的了解。由此破除後人所說孔子未學易的偏見。

(B)孔道和易道的關係。引用《論語》中，孔子稱顏淵之能樂「道」，對子貢所說的「予一以貫之」，和子貢所說的「夫子之言，性與天道」，以及孔子對曾子所說的「吾道一以貫之」各語，用以說明其中所謂的道，或「一以貫之」之道，其含意皆指天道，亦即與易道相關。此點可在《大學》和《中庸》二書中，找出其相關連之處。

(C)孔道之繼承與轉變。《大學》首章中所說的，從「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善起」，至「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」止，即是曾子根據孔子所提示的「一以貫之」之道。而其中之「格物致知」之說，即是繼承伏羲氏製卦時仰視俯察，以悟出陰陽化生萬物的原意而道出的。孔子再將此種樸素的大自然作用觀念，縮小而用之於治人治國的人事方面，以傳於曾子。但是孔子的天道觀，可能不止於此，即所謂的「大學之道」，祇是天道的一部分用於人事方面的設想，而所謂「止於至善」一語，如擴大到人事以外去設想，也不祇是曾子所注解的，止於仁、敬、慈、孝、信的人事方面。而要用《中庸》一書的議論來補足之。由於《中庸》一書，為孔子之孫，曾子之弟子子思所作。故書中除子思受教於曾子的「誠意」思想，更可能直接繼承了孔子之部分天道思想，而將「至善」擴大到與「天地參」的崇高境界上去。故《中庸》中，即有「唯天下至誠……然後能贊天地之化育……與天地參」的說法。

《中庸》書中，雖然提出人與天地參同的想法，但其起點則不是從格物致知開始。其全書中皆着重「誠」字。即從《大學之道》的誠意開始，這種主觀想法，使人和物脫離關係，無法從實際上開展工作和觀察，也就無法專心一志去做事。這種無主體依據的誠意，事實上很少人可以做到，所以古代學者，只能在書本上，文章上做工夫。他們以為只要能專心致志去了解自身的本性，就可以推廣到能了解人類以至物類的通性。這種華而不實的作法，可以孟子之主張性善，和明宋理學家之天理人欲論做代表。這已遠離了孔子想要追求大自然真理的易道的主張。因而產生了中國數千年來，科、哲學落後於近代西方的局面。

(七) 中西文化的交流。近數百年來，西方的自然科學迅速發展，已使中國儒家的格致理想，得以具體推行。而其維護自然環境，保持生態平衡，以使人類能與大自然和諧相處的理論，不但使儒家的人與天地參的想法，得以實現，而且擴大深入到更高層次。此固使東方受益，但由於東方民族的較成熟性，以及中國儒家的中庸理論和恕道主張，如能滲透到西方民族中去，則應可彌補西方的極端主義而產生的弊害，使雙方在文化交流中受益，有如本冊子第十章中所述。

(八) 人類未來的歸向。易經大部主題，都是為占卜而作。本冊子雖將其刪去不談，但為保留一些這類玄想，增加一種「人生不滿百，常懷千歲憂」的趣味想法。不妨加入一些古人和今人對人類前途的看法，來描述一些樂觀和悲觀的遠景。今分列之如下：

(A) 老子之道。老子之所謂道，是指虛無之道。其所謂「道生一」，即是無生有，和易道之太極生兩儀不同，更和孔子的有為之道不同。如詳細推斷老子的主觀的虛無想法的來源，可能由于老子主張恢復太古的無為而治的觀點，倒推上去。從無為到原始人類的蒙昧無知上着想。所以



老子的虛無，其內心上，係從擴大人類的無知上開始，然後從無知到有知，從有知到無爲，而後無爲到無所不爲。此種想法，固適用於太古人類，但老子沒有想到，這也適用於人類末日（可稱爲太終）。根據現代科學推斷，地球終有毀滅之一日。所以如果人類能夠生存到與地球同歸於盡的一天，可設想在接近這段時期，太陽溫度降低，地球上能源與物資，都已非常缺乏。人類活動減少，將進入如現代獸類的冬眠時期。於是由無可爲到無爲，從有知到無知。這就是老子所謂的道生萬物的終結，而成爲萬物復歸于道，或從出道（有）到入道（無）。這已更接近於佛家的想法。不過如用易理來說，應爲自大極歸於大極（從混沌回到混沌），則更勝於老子的虛無思想。

(B)從八卦結構上推想出的假設。在本冊子第二章中討論八卦和氣象上的四季關係時，係假定八卦中每卦的三爻，可用圓卦的外爻表空氣層含能的高低情況。中爻表示地球上生物界含能的情況。內爻則表示地表面層的含能情況。又在用八卦圓卦表示生物體的四季變化時，亦以其每卦之外爻表生物外層，中爻表中層，內爻表內層的含能情況（此層究應位於生物的那一部位，並未確定）。這種設想，只是一種假想，在未經證實前，也可能屬於玄想之一類。此外，在第二章中，亦假設可用八卦結構，表示過去各王朝的興盛衰亡的四季型變化。此處除用每卦各爻表過去君臣民之關係外，更用《易傳》中的「數往者順，知來者逆」一語，用以推斷王朝盛衰年代的長短，有如由生物的生長期的長短，可以推斷其壽命之長短一樣。這亦屬於預測之一類，但可能較占卜法更有事實可依據。

(C)靈魂說。有《易傳》中，有「游魂爲變」一語。本冊子末章則假定靈魂爲人死後由軀體釋放出的短暫存在的未知能量。此種想法，可和人體潛能說，人臨死時迴光反照說，甚至和近來

傳說的人體特異功能一類的能量相同，也並不是完全無稽之談。

(D)信息進入太空。近代資訊工業發達，人類完全能夠將人類歷史以及其對於自然科學的全部知識，用編碼的方式，和用無線電通信的方法，送入太空。所以將來可能有一天，地球上人類能和另一星球某種人類互通信息。於是可將快要毀滅的人類信息，移交給另一尚未毀滅的人類去保存。這種保存方法，就等於地球人類壽命的延續，有如我們祖宗傳給我們的信息一樣。這可給人類以無窮的希望。

(九)順天行道。在說了一些玄想之後，再回到現實方面來說。人類總的希望，是要能夠和地球共存亡，這就是人心，也合乎天心——古語爲上天有好生之德——。所以順天行道的意思，就是不要逆天行事，然而人類逆天行事的事例很多，而且目前正在加劇。例如製造毀滅人類的各種武器，破壞自然環境，滅絕各種動植物以謀私利的事件，還在不斷發生。如此下去，將不會等到地球毀滅時期，人類早已毀滅。好在這一點，亦已早爲近代自然科學家和社會科學家所注意，而且也爲廣大民眾所認識。因此一個能夠在這一方面，反其道而順天行事的政府或社團，不但合乎天心，也能得到人心，而能夠較長遠的存在下去。

然而人類物質文明，仍將進化不止，各種新興的破壞自然的事件，亦不會終止。這就是人與天爭的鬥爭，永無休止之日。究竟誰勝誰負，又要用中國的另一古語「順天者昌，逆天者亡」來判斷。而其最後結果，將要留待另一星球的人類去見分曉了。

## 再序

儒家思想在中國，自五四以來，屢經批判，已自崇高地位，一落千丈，成爲不受注意，及認爲落伍的思想。不過近來，在受過中華文化洗禮的東亞許多國家中，爲新加坡以至日本等國，由於受近代文明沖擊，產生許多不健康因素，以致在精神上徬徨無主。於是又有人提倡儒家思想，企圖以之挽救近代頹風。但由於其所引用的儒家文化，仍在孔孟部分學說，以及宋代朱程學派的主觀議論中打圈子，沒有認真體會到孔氏根據易理發展出來的天道觀或宇宙觀的偉大而實質的客觀觀點，因而仍不能滿足現代青年的願望，以及無法和現代文化相聯系，而發生作用。

至於易學方面，則誤解之處尤多，一般以爲易經係神聖的，廣大到無所不包又不可捉摸的，以至於迷信的，道家學派的。數千年來，議論紛紛，莫衷一是，而沒有認出原作易者，祇用之以表示大自然現象的一種純樸構想。如從伏羲氏畫八卦算起，其構想可用易簡之理，以六字概括之，即陰陽化育萬物是。其中自陰陽兩爻，用排列法製成四卦、八卦，可能有十六卦、卅二卦、六十四卦……，以至於無窮，爲製卦者的一系列抽象想法，然後再從陰陽之理，加入四象及八卦之卦名，已從數轉入理或物，其初步計劃，以天、地、山、澤、水、火、風、電八種地球周間的主要事物作爲八卦的卦名，作爲陰陽化生萬物的奠基石。但如何從此衍生出十六、卅二、六十四種

以至其他萬種事物，則已超出古人所能想像的範圍。（即在今日，亦無法想出，爲有人能用此種二進法和適當卦名，衍生出萬物系列，則將成爲古今易學的一大突破）。因之，只能用八卦中各卦，互相重合，製成六十四卦，並用原卦名相重，稱之爲天地×、地天×、山澤×、澤山×……之類，至於天地相合，會產生什麼事物，又非原製卦者所能想像得到。於是到了文王手裏，就將人事名辭加上，作爲占卜之用。而成爲天地否、地天泰、山澤損、澤山咸……的六十四個卦名。故史記有文王將伏羲八卦擴展成六十四卦之說，可能即係由文王定出六十四卦名之意。但由此製出之周易，已遠離了伏羲表示自然現象之原意，而後代易學家，更由此衍生出各種易派，更遠離了易簡之理，以至迷失。

到了孔子手裏，在易傳中，除了解釋易經中篆辭和象辭的人事現象，作爲對社會箴戒之用外，又重新將原製卦者的陰陽化育萬物的重點觀念提出，並且更進一步將陰陽運行的作用，用「一陰一陽之謂道」一語道出。此語已將宇宙運行，事物結構，社會組織的各種自然現象，和人類活動的動態概括地描述出來，使原來的道字本身，只可解爲道路，方法或規律的一個平凡字眼，在此語中成爲包含廣大，無所不容的字眼，實際上此即近代正反合律的另一種說法，而道家則將此「道」字解成虛無縹緲，成仙了道的道字，又爲另一種彎曲說法。

孔子在陰陽化育萬物的概括說法中，更進一步要求，要找出陰陽在個別事物中所起的作用，於是引起了要了解個別物性的想法。這和現代科學家，要從物性中找出其規律的想法一致。這種想法，首先出現於論語之「子貢曰，夫子之言，性與天道」一語中。此處將性和天道並列，即表要先了解性（物性），然後才能了解天道（自然之道）。因此在《大學》首章中，即有以格物致

知爲明德之基，且在《中庸》首章中，更有「天命之謂性，率性之謂道」二語。此即說明，性由天生，順性而行，可得適當的道路。此處的性，應解之爲物性，率性而行，或順乎自然而行之道，即爲天道。更明白表示了性與天道相關。此即爲孔子或孔門最基本的自然觀。後來由于一般儒家的思想狹窄，只將性解爲人性，順性而行，解爲人心中之天理。以致喪失孔門思想的真詮。自然由于當時的自然科學不發達，無法了解物性，只能在人性本身想着想，亦爲迷失之一因。但到了今日，可能仍然存在的儒家，如不能吸取近代科學知識，去了解孔子的性與天道的真意，則實在是不可諒解的。

孔門從陰陽化育萬物的設想出發，再製出具體能行的計劃。其發展途徑有二：一爲《大學》的從格物致知到修、齊、治、平的一系列的偏于人事上的哲學見解。另一爲《中庸》的人與天地參的更弘偉的構想。其中後者已與現代的要求人類與整個自然界和諧相處的想法相合，並已受環保學家及社會上的廣大注意，在此不必多說。而前者，以格物致知爲明德之基，或修身之本的說法，則並未爲歷代儒家以及近代教育家的注意。在其舊日儒家中，如前所說，由於當時自然科學不發達，無法窮物之理，故只能從本身着想，即從眼觀鼻，鼻觀心的誠意上下功夫。由此引起了《中庸》中的「唯天下至誠，爲能盡其性」的說法，以及宋儒以人心中的天理來包含一切。致於近代教育家，雖已將自然科教育，列入於基本教育的課程中，但其受注意的分量不夠，甚至有一些近代社會人士，主張學校要從重視智育方面，轉爲教條式的德育方面的重視。這又等於舊日儒家的捨棄格物致知的根本，而專注於誠意正心的修養一樣。

其實自然科教育的優點，在於使學生能從自然界的明顯的事例中，從科學實驗的確實而簡明

的實踐中，養成其從事實上明辨是非的能力，這也是《易傳》中所謂「易（明顯）則易知，簡則易從」之意。所以如果能在小學至初中的基本階段中，加強此項訓練，則可使小學生除了只知聽從老師教導之外，得到親身體會理論與實際結合，才能得到真理的觀念，以便在離開老師的教導後，仍然能在進入初中以至成人階段中，有自省、自立的能力。此外由於自幼即與大自然多方面的接觸與認識，更可擴大其眼界與心胸，作為將來能與大自然和諧相處或與天地參的觀念打基礎。這樣教育方法，就是從智育引進啟發式，實踐式的德育，從格致到修身的孔子式的教育方法。

爲了推行此項教育，似乎要在小學和初中的基本教育中，加強自然科的重量，將其提升到至少和語文、算術相同的等級，並可在語文和算術科中，加入此項常識、故事和計算課題，以及在各種考試中，列入重點考試科目，才可以使之成爲學校以及社會中的重視。這點似乎沒有被世界各國教育界注意，但屬於中國特有的發揚中華文化，推進人類文明的最優方法。

此外《易傳》中「一陰一陽之謂道」的說法，可深入解釋爲孔子中庸學說的動態推行的基本方式。此即是，要在左右偏差中，取中道而行，並接受大眾意見，用平凡的，能爲大眾（庸人）接受的方式來執行，這既不是和稀泥式的平均主義，也不是模稜兩可，固守成見的舊日對中庸的說法。過去由於對此沒有深入了解，以致孔子之又一偉大的政治主張，不能在中國實現。至此種學說，如能取中得當，則不但可在現代極端主義倡行中，取得緩和和作用。這等於在安定社會中的保守與自由，鴿派與鷹派中的互相制衡作用。即在動亂社會中，其一陰一陽的作用，亦係一種大起大落的改革運動，經過此運動，然後取得均衡而穩定的局面，進入另一種中道。這都可列入孔子的中庸動態學說中。奇怪的是：中華民族本身擁有此種優異文化，而不能適應現代潮流，發揮

其作用，實使吾人愧爲炎黃子孫，而貽千載之差。

# 易理新研

## 目錄

提綱代序	一
(一) 引論	一
(二) 八卦數理方式的排列及其應用	一〇
(三) 易傳中的重要哲理及所記史實	二七
(四) 孔子與易及孔門宇宙觀	四五
(五) 中國古代的自然觀	五四
(六) 西方古代的自然觀	五七
(七) 中國古代自然觀的轉變	五八
(八) 古代中國民族的自然主義生活	五九
(九) 近代西方科學發展的影響	六一
(十) 現代中西文化的交流	六三
(十一) 人類前途的預測	六七



(二)人類靈魂飄蕩在太空·····	六八
附：論人性·····	七〇

## 易理新研

### (一) 引論：

易經自古以來，皆認定爲一種占卜之書，以此能免於秦火，但由于其經文中包含著許多人生哲理，故常被古代儒家引用，作爲訓誡之用，到了宋代，經過程朱理學家的註解，又被認爲其理精微而深奧。稱之爲天人之學，以後再經過各宗派，互相援引，更認爲易道廣大，無所不包，旁及天文、地理、音律、兵法、算術，以至方外道家之爐火，（如《參同契》是）皆以之入易。在民初及以後一段時間，由于西方科、哲學的流入，儒家所尊崇的四書五經，已不受尊視，而易經更被拋棄忽視，甚至加以禁錮。惟近來二三十年間，儒家思想又開始受東西方人士的注意。對於易經，主張其象數者，又大唱其占卜論調，認爲可與現代之預測術相當，其主張易理者，及重新將現代之預測如計算機、化學分子結構、生物基因等等，皆引入易學，亦認爲無所不包。有愈解愈繁，引入迷途之趨向。

爲要採取易爲簡易之義，解釋易學，刪繁就簡以使能古爲今用，則整理之成一合理系統，并能合於現代思潮。則似爲治易學者的一個重要問題。由此似應先從，作爲易學之源的八卦上，推理出照古人（原始性的穴居野處但係具有相當智力的人）如何製出八卦上着想。

今引繫辭下傳之「古者庖羲氏之王天下也。仰則觀象於天，俯則觀法於地。觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦。」的話，作爲古人依照自然現象，擬出製八卦的初步構想。卽由天地之明暗，生物之雌雄，得到一個陰陽的觀念。由鳥獸身上之條紋，想到長短劃的圖像。由生物在氣候（天），土地（地）之作用下，想到其生長發育與四季變化的關係。而想到要將此各種實體現象，用綜合圖像表現出來，這種實體現象，在古代穴居野處的任一原始人，與大自然密切接觸的任何人，都易于感覺到，可能還遠勝於現代日在洋房汽車中生活的人的對自然的感受。自然，如果要將其綜合而成圖像，則不是一般人所能做到，所以仍然要具有相當智力的人。不過其簡單結構，仍然在古代人類的智力範圍之內，並不要具有現代計算機頭腦的人，才能做出。

至於當時製作八卦的程序，仍可由繫辭上傳之「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象、四象生八卦」的話看出。此處所謂太極，應指地球形成以前的混沌現象。由各種氣體形成的混沌世界，經長期變化凝結後，形成爲地（對地球上的人而言）。其外界則稱之爲天，此卽所謂兩儀，有了天地之分後，又產生了四季的變化，卽稱之爲四象。以上就是上節所說的，古人所感到的自然現象。最後加入人類的推理智力，製出八卦。此後依據當時人的想像所製出的八卦，要使能象徵大自然物象，故以天、地、山、澤、風、雷、水、火名之。此種構想，仍離不開要表現大自然作用的想法。但由於當時還沒有文字，所以將天地與陰陽聯係，以及雄性與雌性器官的結構，推想到以一長劃代表陽，稱之爲陽爻。二短劃代表陰，稱之爲陰爻。有了此二爻做底，將其互相重疊排列，得到四種排列，稱之爲四象。而再以四象爲底，在其上再加入陰陽的錯綜排列，就成爲八卦

了。此種排列方法，都有一定程序，以後將予以說明，但均在古代原始人的智力範圍之內。所以可以說：八卦的製作時甚早之說，不可懷疑。

以上曾談到太極，不知何時起（可能在漢以後），又產生了結構遠較八卦圖精巧的太極圖，以及其種種傳說。其中最流行的一種傳說爲：太極卽無極，可與老子道德經的虛無之道相通。在《道德經》中，有「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之說。此說固然和八卦的構想程序相類似，但所謂道生一，等於老子主張的無生有，過於玄虛。且此種想法，又過於複雜，不是原始人類所能想像得到的。故不如簡單地，將太極釋爲地球生成以前的混沌狀態，既接近於原始人所能理解的形態，又合於近代地球形成學說。此因古代人與大自然密切接觸，可由火山爆發時噴出的烟霧和溶液，及由溶液凝結成石塊，以及雲能致雨，水結成冰的自然現象的聯想，再加以當時有相當高智力的人的想像能力，就可推斷出來。此種想法，可用一些早已流行而生動的傳說來描出，如「混沌初開，乾坤始奠，氣之輕清，上浮者爲天，氣之重濁，下凝者爲地」就道出古代人的思想過程，並沒有什麼玄妙而不可思議的地方。所以如要用圖像來表示太極，應該是一團烟霧，一片混沌。此亦可以在《周易本義圖》中，在其八卦秩序圖中，用一條空白來表示太極之意相同。故後代流傳的太極圖，其精巧構造，已出於古代原始人的構想之外。顯係僞託。至於再從此而產生的種種設想，更遠離了伏羲原意了。

天地既開，四象自成，由此可依據當時已有的自然物現象，作出天地化育萬物的頗爲奧妙的想法。而先將自然現象中的八種重要事物，納入於八卦之中，以得出八卦的卦名。然而其他萬物如何納入，已非八卦所能容納，而且所取的八種自然物，又如何在此卦像上找出其產生其他萬物的

關係，已非當時製卦者所能想像得出（亦非後來任何人，能夠想像得出），事實上，此八種物像如何能與八卦的卦像發生緊密的聯係，亦已勉強。於是就從此產生了許多不可解的分歧。其中一種爲要將萬物納入於八卦中，如易傳之《說卦體》中第八章中之「乾爲馬，坤爲牛……」之類。而此說已較「乾爲天，坤爲地……」的最原始的假定，更不可解，故似可不必追索下去。另一種爲，在無可推理下去的無可奈何中，由於認定此種八卦，爲一種神秘結構，而被另外一些占卜者所利用。有如《繫辭上傳》第十一章中「八卦定吉凶，吉凶生大業」所說。由此說發展而成各種易經，如相傳久已遺失的夏之連山，商之歸藏，以及現仍流行的《周易》中的彖辭、象辭之類皆屬之。此處所謂八卦定吉凶，如真正能靈驗實現，則古代以至現代各種行業，皆可以憑此預測行事，做到皆大歡喜成功立業的地步。但好像這並不可能，所以也無從追究下去，又一種則認爲八卦以及六十四卦，有一種合理的結構，可以設法加以解釋，如宋代之陳搏、邵雍，引用有合理式排列的伏羲式先天四卦（見圖1a），及想從此解出天地造化的奧秘，即屬於此類，皆偏於牽強附會，仍不可解亦不能用），故似可從其先天四卦，探索出製卦過程，如何利用之，作些較合理的解釋。此爲本文中要探索的問題之一，此外又一種看法，爲將原始八卦創作者的陰陽化生萬物中，作出易學無所不包的想法，以至要將現代科學皆納入於易學系統之中，此種設想，最爲廣大，事實上祇要能將任一科學納入於易中，其成就之大，即不可思議，此點要在於各實地工作中的科學家，去努力實現，在未實現之前，亦無從在此加以討論。最後一種看法，爲要從《繫辭上下傳》中，找出許多關於自然現象的一系列較精關哲理，可能並列出其可以和孔門或儒家學說相通之處，再將《繫辭》中較爲複雜的議論刪去，組成一個孔門的宇宙觀的看法，並與現代思潮相結合

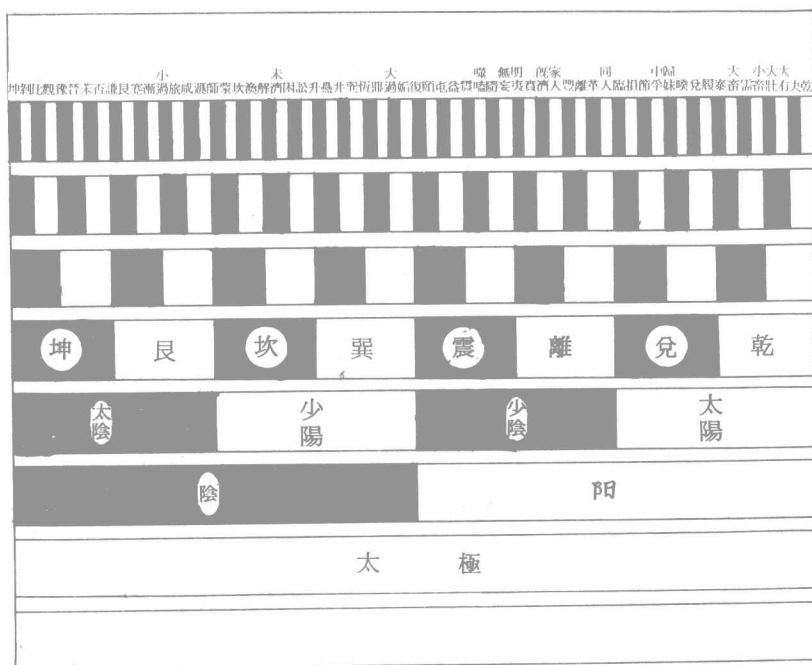


圖 1a 八卦及六十四卦衍生次序圖

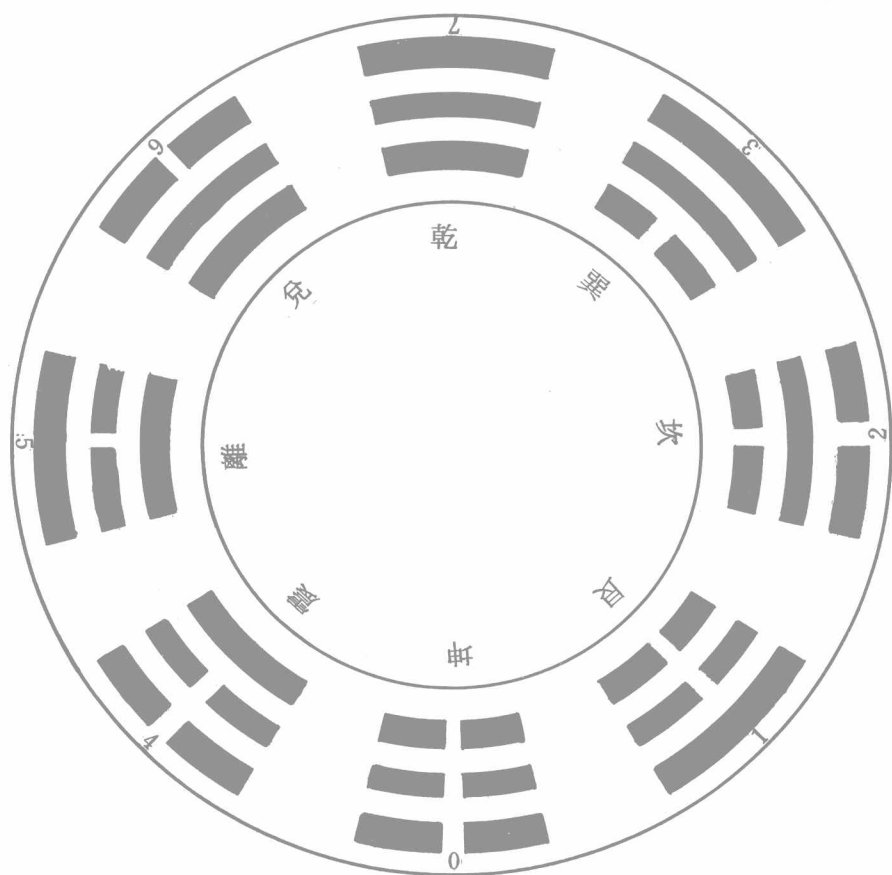


圖 1b 原始之八卦圓圖，其外面之數序為作者所加

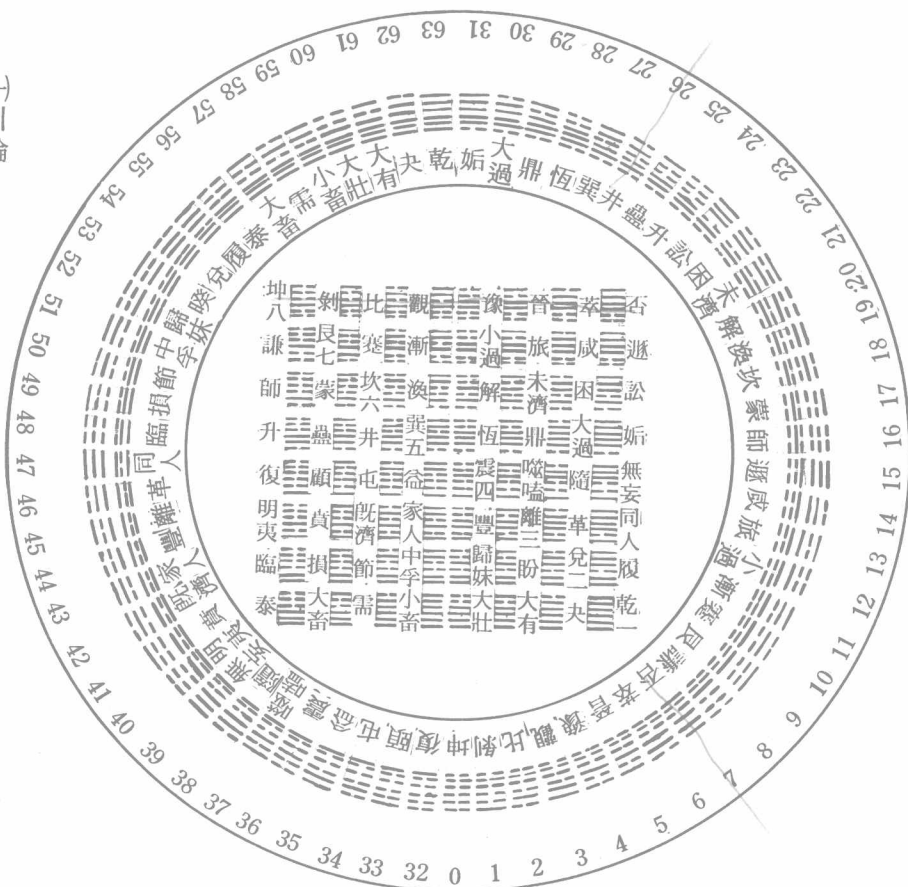


圖 1c 伏羲六十四卦之方卦和圓卦



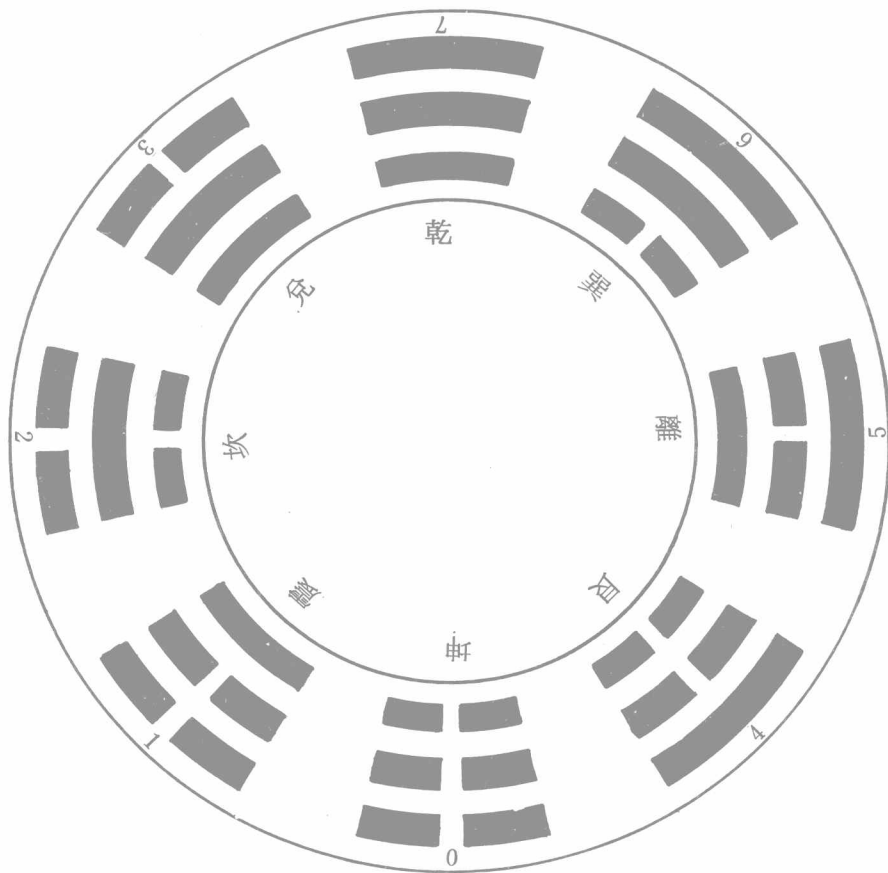


圖 1d 八卦新序之圓圖

此圖之另一種二進位唸法，係以下爻之數位為最低，自上向下唸去。例如兌，唸為 011，相當十進位數之 3，震唸為 001，且與古說一陽初生之意相合。

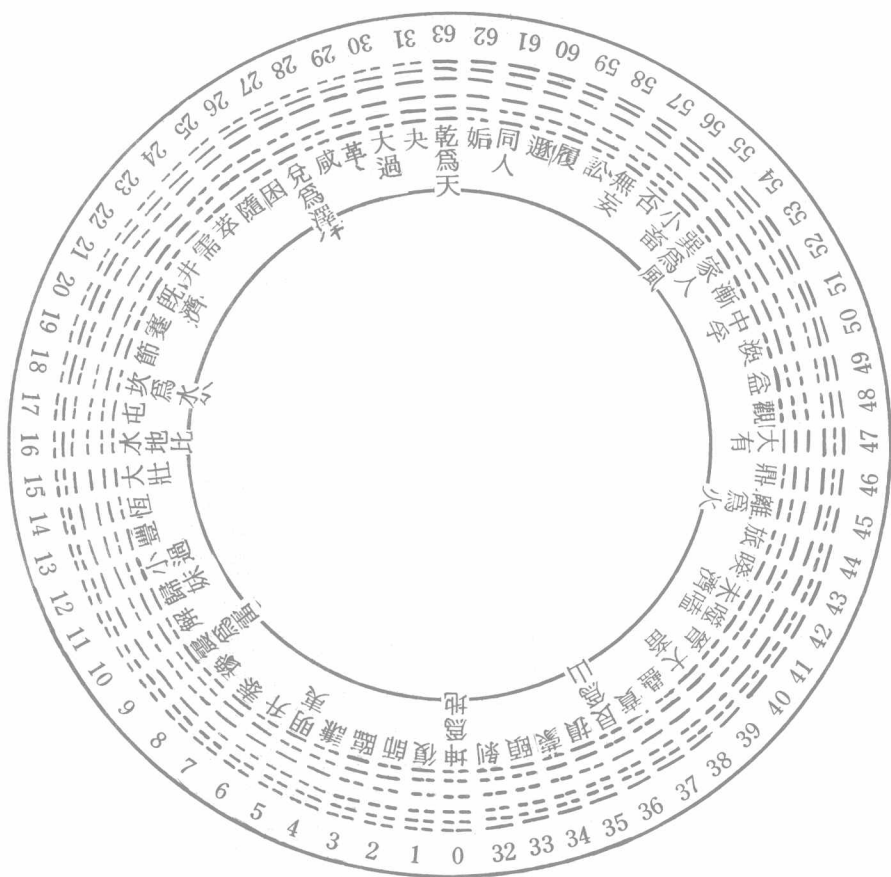


圖 1e 六十四卦新序之圓圖

本圖讀數唸法，與圖1d同，如師卦〔䷗〕唸為000010，為十進位數之2。

，而加以利用，此亦爲本文所要談到的問題。茲就此二方面討論之：

(二) 八卦的數理方式的排列及其應用：

(甲) 自兩儀到八卦以及六十四卦的形成基礎。

今以陰陽二爻（—，--）做底，在其上交錯而有序的加入陰陽爻，如圖2。

圖（2a）中，以陰爻爲底，先在其上加一陰爻，如圖之左箭頭所示，即得二個陰爻相疊，而稱之爲太陰，又如在底爻之陰爻上加一陽爻，如圖右箭頭所示，即得圖中之少陽爻。今再將原來的底爻，稱爲長爻，後加的稱爲少爻。在少陽爻中，其後加的陽爻，位在後生位置，故即稱之爲少陽。而二個相疊的陰爻，即稱之爲太陰，表其陰爻較多，以別於單個的陰爻。同理，如圖（2b），在底爻陽爻上，先加一陰爻，如其左箭頭所示，得少陰爻，此由於此陰爻位於後生位置，故即稱之爲少陰，如再在底爻陽爻上，加一陽爻，如右箭頭所示，得二陽爻相疊，而稱之爲太陽。此種依序疊加法，可以推理下去，即成爲八卦，十六卦，三十二卦，以至六十四卦，此即相傳爲陳搏傳出的伏羲四卦的八卦衍生次序圖，如圖（1a）。

今爲易於表出其衍生次序，採用近代流行的樹枝法，將八卦之形成次序，繪之如圖3。

如此下去，即在原來某一卦上，先加一陰爻，後加一陽爻，可得二卦，而八卦即變爲十六卦，以此類推，直至六十四卦。另一說法，爲將八卦重複相疊



圖 2

，每一卦上，可分別再加八卦，此重疊之卦，即有六爻。由於每一卦可疊成八個重卦，故共可得六十四個重卦。其重疊之程序，如以坤卦做底卦，在其上再依圖3中之次序，分別在其上疊上；坤、艮、坎、巽、震、離、兌、乾。即得六十四卦中之坤、剝、比、觀、豫、晉、萃、否。亦即伏羲先天卦之方圖之第一排。以後再分別以艮、坎、巽、震、離、兌、乾做底卦，依照上述方法，加入重卦，即得出伏羲先天卦之六十四卦的方圖。此方圖之排列，雖亦可表出六十四卦形成的次序，但其表現自然現象方面，則不如圓卦之有循環變易作用的表達方式。

## (乙) 四象卦循環的意義。

今先以四象卦排成圓圖，如圖4，圖中排列方法，係參照八卦圓圖之排列方式，向右旋排入少陽，並將其長爻朝內，少爻朝外。然後取太陽置於太陰相對位置，並置於少陽之右旋位置，依同法自太陽右旋植入少陰，並在少陽對過，以得一個可表循環變化的圓圖。今再依自然現象的設想，將四象圖

## (二) 八卦的數理方式的排列及其應用



(a)



(b)

自少陽分別以春夏秋冬表之。其含義爲少陽爲其後生爻變陽，故表由冬至春，且其外爻爲陽，故表外來日照（陽氣）加強，或空氣層溫度增加，但地層仍冷（底爻或內爻），故可表春。而太陽則表陽爻多，陽氣盛，且內爻爲陽，亦可表地表溫度增加，爲夏。此後再右旋，由於外來日照減低，空氣層溫度降低，但地層溫度仍較高，故內爻爲陽，而表秋、自秋，右旋至冬，其內外爻皆爲陰，即表天氣寒冷，空氣層與地表的含能皆低的現象。以後一直循環下去，即成一年中的四季循環。此圖雖不見於古代經傳中（爲作者自擬的），但仍係從八卦圓圖的排列法推想過來的，而且由此可以想像古人在自然現象中，係先有春夏秋冬的四季觀念，再加入陰陽爻及其排列方式，製出少陽、太陽、少陰、太陰的抽象表現方法，並以簡單的長短劃圖像代表當時沒有的文字（或文字的雛型）表出之。此即是說：少陽太陽等之四象符號觀念，係在先注意到春夏秋冬現象之後出現，等於先有事物後有文字之意。

今據上說製八卦者的目的，係要表達大自然現象，於是從天地或陰陽，發展到四象，由四象推廣到天地間的；主要實體而採取了八種形象，再將此八種形象分別安置於排列出的八卦象之中，而將三爻全爲陽爻的卦象以之像天，三爻全爲陰爻的卦象，以之象地，並在圓卦兩兩相對，此皆可合理的解釋；但其餘六個卦象的定名，則不合理，至少就陰陽爻多少的表面現象來看，如在圓卦各相對的各卦中，如山☶與澤☵，在自然現象上看山應爲陽，澤應爲陰，而卦中則與之相反，山卦之陽爻數少於澤卦之陽爻數，同理，風☴與雷☳相對，自然現象中雷應爲陽，風應爲陰



圖 4

，而二者所含之陽爻數，則與此現象正相反，至水☵火☲二卦所含的陽爻數，雖可合於自然現象。但不足解釋整個八卦卦像結構，而不能和四象一樣有完整且具有循環變化的意義。其中稍具有含義，而正爲對整個系統產生大誤解的卦象，應推雷☳卦，此卦在先天圓卦中，位於地☷之左，故如自地卦左旋，取地之底爻或其長爻，由陰爻變爲陽爻，依舊日說法，以爲係一陽初（先）生，可表初春，同時雷鳴於春初。以及古人以爲雷皆自地起，與陽爻在底相應，故在卦名及卦象上皆可表之爲春，但如再自雷卦左旋，在圓圖得火☲卦，從卦名上看，火炎熱，應爲夏季（或仲夏），由初春突變爲夏季，過於突然，且何以解釋或如何將四季之變化平均分配到其他六卦中去。（參閱圖1a）此種變化完全不如四象卦之有序而合理。而且依照卦爻發生之次序（參閱圖2a），少陽爻，爲坤之少爻變陽而得名，故從圖（3a）☳卦之少爻變陽，應爲☶山卦，即應稱之爲少陽，以表春。事實上此種推想甚爲合理，故應從地卦起，向右旋，每次取二卦，分別名之春、夏、秋、冬，由此將可以得到非常合理而有序之解釋（此法當在下節述之）。由於用古法推算，不能在先天圓卦上作有序之解答，後來就產生一連串的勉強附合的解釋，可以說，易學中數千年來的紛亂，都是從此而產生。今舉一些例子來說明之。在所謂文王後天八卦圓卦中，以震（雷）表東方，此說曾出現於《說卦傳》第五章中，其原因不明。可能由於後代流行之五行學說中，有東方甲乙木之說，由前面之咬定震表春，春天草木萌芽，故與甲乙木之說合併而得。東方之對面爲西方，以兌（澤）表之。其想法，可能由於《說卦傳》中，稱兌爲正秋，而秋有肅殺之意，可與五行學說中，西方庚辛金相關之故。此後由於離爲火，故列之於南方，坎爲水，列之於北方，皆見於《說卦傳》中，而在五行學論中，則有南方丙丁火，北方壬癸水之說。上各說並存在於西漢（喜

## （二）八卦的數理方式的排列及其應用

（京（房）易學之卦氣圖中。至此卦氣圖，除依文王後天圓卦，以震兌離坎四卦爲正卦，以表方位外，又主震表春，兌表秋，離表夏，坎表冬。而且每一卦之六爻，各表同季內之六個節氣，故四卦又表二十四節氣。至於其餘四卦應在四季變化中，佔何位置，均無法安排。此種不合邏輯性的紛亂想法，可以說是我們中華民族特性的最大缺點，以亦爲此後數千年來科、哲學不能發達的原因，此說曾爲編著中國科學史的西人李約瑟指出，確有道理。

由於五行學說流行於漢代，卦氣圖亦出於漢人之手，故可能《說卦傳》此類之言辭，以至於文王八卦圖亦爲漢人加入，而附會之爲出於孔子以及文王。

由上述，由卦名及卦象之不相適應，以及文王八卦排列上之紊亂。而後代解易者，再在此無理結構上，加入種種解說，等於治絲愈繁，徒費工夫，故似應摒棄從卦名上解釋八卦方位之法，先從先天圓圖上，找出其循環次序與自然現象之關係，以符合於古人製卦的原意上着手。

（丙）先天八卦圓卦和四季循環的關係。如在圖3中，將各卦自坤起，以向右旋方法，在其右安置艮卦，且將其長爻朝內，少爻朝外，然後照此法依次，安置坎、巽卦，以排成半圓形。然後再在巽卦之右，安置乾卦，仍然右旋方式，依次安置兌、離、震卦成半圓形，與前面半圓合併，得一圓形，即成先天八卦之圓卦（圖1b）。又六十四卦亦可依此法排成圓卦（見圖1c），今再依製卦者原意，以陽爻表陽明，即熱量或含能較高。陰爻表陰暗，即熱量或含能較低。且再依圖3中表出的各卦爻的長、中、少位置，分別定出其高、中、低的身價。即長爻身價最高，中爻次之，少爻最低。今暫以中爻身價較少爻高一倍，長爻較中爻又高一倍，即較少爻高四倍作規定而引入初步的數的觀念（即後述之二進數）。則在各卦中，坤卦含能最低，艮卦在少爻有一陽爻，故

含能較坤高，其次坎卦，雖亦只有一陽爻，但因其位於中爻，故含能較艮卦爲高。到了巽卦，有了二個陽爻，位於中少位置，故其含能又較坎卦爲高，乾卦以有三個陽爻，故其含能最高。依此次序，在圓卦中向右旋，從艮卦起到乾卦止，其含能依次遞高，有如自春到夏的氣候的變化。今從乾起，再向右旋，得兌卦，已出現一陰爻，故其含能較乾爲低，再右得離卦，雖亦如兌卦之有二個陽爻，但其中一個陽爻，位於少爻位置，較兌卦之位於中爻的陽爻，身價較低，故含能亦較低。此後右旋，得震卦，只有一個陽爻，故含能更低，再後回到坤卦，含能最低，故自兌到坤，其含能依次遞減，有如自秋到冬的氣候變化。今將四季分配於八卦中，則可以二卦表一季。即以艮、坎表春，巽、乾表夏，兌、離表秋，震、坤表冬。雖與卦名含義，大部脫離關係（如離爲火，卦氣圖以之表夏，坎爲水，卦氣圖以之表冬，皆係由卦名而來，與卦象無關）。但有合理含義。今如再進一步，對先天八卦圓圖，作一個和以前分析四象圖一樣的分析，而將每卦的三爻，代表地球上的外、中、內三層。而以外層表地面空氣層，中層表生物，內層表地表之含能量，則自艮卦起，其外爻爲陽。表外來之能量（日照）增高，或空氣層之溫度升高，中爻爲陰，表生物尚未夠活躍，含能仍較低，而內層之陰爻，則表地表仍冷，含熱較低。故可表春季之前期，其次坎卦，其外層之陰爻，中層之陽爻，可解釋爲中層生物，已趨活躍，吸收外來（外層）之能量甚多，以致外層外來的熱能（日照）雖然已經增加，但經過生物以及地表的吸收，反而使其含量較中層爲少，故外爻爲陰（此與仲春到春季的春寒現象相合）。至於內層的陰爻，則表地表的含能仍低於中層。故可表春季之後期。此後之巽卦，其外、中、內層都爲陽爻。故可表空氣層溫度增加，生物活動加強，而地表層溫度仍未夠高的夏季前期。再後之乾卦，三爻皆爲陽爻，表各層熱能

## （二）八卦的數理方式的排列及其應用



皆高，而成爲夏季之後期。此後兌卦之外爻爲陰，表外來之熱能，或空氣層所含之熱能降低，但生物和地表的含能仍高，故中爻、內爻皆仍爲陽爻。可表秋季初期，其次的離卦之外爻爲陽，中爻爲陰，可釋爲生物活動降低，吸收能少而釋放能高（如植物之枯萎）。使空氣層所得日照能雖然降低，但吸收生物能後，其總能仍較生物層爲高之故，此現象亦與秋熱氣候相合，故可表秋季的後期。以後的震卦，只有內爻爲陽，表地表之含能仍未被散射，故外層之外來熱能降低，和中層的活動能力減少相較，其含能仍較高，故表冬季初期。最後坤卦全爲陰爻，則表全部能量減少，故表冬季後期。此種解釋，雖已加入現代智識，且對各種能量層的含能量，沒有精確的資料根據。但從製卦者，爲何將少爻安置於圓卦的外層的巧妙作法，使與氣候的變化，發生較緊密聯係的想法，有相通之處。由此至少可看出古人的智慧。

以上解釋，是否能實際應用於解答科學上的問題。如地球表面各層含能的精確數據，是否能與推測的相合，尚在存疑階段。在沒有證實之前，除可用以看出中華民族古代的高超智力外，還可以驅除數千年來對易卦的困惑，避免再用無理的解釋去增加紛擾。

此外，中國古代，除想以易理表示氣候的四季變化外，還想以之表示生物的生長發育情況。如古書以冬至表一陽初生（一般以六十四卦的復卦表之），如朱子之「冬至子之半，天心無轉移，一陽初動處，萬物未生時」一詩以氣候轉陽，與生物將生未生情況相聯系，即是。此在起點復卦處，雖仍合於自然現象，但如要納入六十四卦中，則有如前述之八卦，將震卦看作春一樣，不能看出有合理的四季循環的關係。不過如將其六十四卦中坤右的剝卦看作一陽初動，則可有序的，製出四季或二十四節氣的氣候循環變化的表現法。此點當在後面略述之。惟如將生物的生長發

育，或其相當於春夏秋冬的變化，納入於八卦或六十四卦中，則又不能做出合理的解釋。例如，如以八卦之艮卦表生物之春初，則由於艮卦之外爻爲陽，其餘爲陰。應表生物之外表剛強，內體柔弱，但生物幼體（春）之現象，適與此相反。所以爲了要能將卦象表出生物之四季變化，要另取卦象及其環轉之方式，以適應之。

今仍依照圖4，先只取左旋方式，以解釋生物之變化。有如圖5。

圖中自春起，其外爻爲陰，內爻爲陽，以表生物幼體外表柔弱，內體活力強（如植物之內萌芽）。自春向左旋，得夏，其內外爻均爲陽，故表生物之旺盛。自夏向左旋得秋，其外爻爲陽，內爻爲陰，表生物外表雖豐碩，但內體活力已降低。此後再左旋，得多。內外爻均爲陰，表生物內外體均已枯萎，而得到對生物少、壯、衰、老的四季的合理解釋。又由下圖，可見其排列仍與圖3同，其冬夏之位置亦同，亦各稱之爲太陰與太陽，但其春、秋季之位置，已與圖3之位置交換，且亦各名之爲少陽與少陰，以合春秋之義。在此可能要發生疑問，如此變換，是否有與圖3相互矛盾之處？且其少長爻之上下位置亦可變換，又爲何故？

爲了解釋此少長位置互易之故，要將其自二個陰陽爻，發展成爲四卦、八卦以至六十四卦的排列程序上着手。在以前爲將底爻置於下位，而稱之爲初生爻或長爻。以後在其上疊加各爻，以成各卦。今如以底爻置上，仍稱之爲長爻，而在其下疊加各爻。並將各爻疊置之次序先後，而定名其長幼關係，則可得圖6。



圖5

## (二) 八卦的數理方式的排列及其應用

今以圖(6a)與圖(2a)相較，可見其二個少陽卦象之排列，適相反。在圖(2b)及圖(6b)之少陰亦如此。此皆因其排列之先後不同，而致長小之位置互易之故。又此法亦適用於八卦，如圖7。

上各圖之卦名，爲習慣上應用之便，仍用原卦名。但其長、少爻之稱呼，則已不同。今如將之排成圓卦，即從坤起，向左旋，製成坤、震、坎、兌之半圓，而加入自乾起，再向左旋製成之乾、巽、離、艮之半圓，亦得一圓卦，且在製卦時，將其長爻朝外，少爻置於最內，其結果有如圖(1d)，此圖與先天八卦原圖較，除坎、離二卦位互換外，餘



圖 6



(b)



圖 7a

皆相同，可稱之爲八卦圓卦之新序圖。（六十四卦，亦可依此法排成圓卦，見圖1e）由於此卦象之長幼爻內外位置互換，致使其身價亦有不同，故在評價其各卦之含能量時，其結果亦異。今從震卦起，其外爻照上法爲長爻，內爻爲少爻，等於是說其右的坤卦的少爻，向左旋時自陰變陽而得震卦，故亦相當於少陽，可以表之爲一陽初生，但已爲生物之初春，與原圖以艮卦爲初春異。今取震、坎二卦表春，震卦有一陽爻，在少爻位，坎卦有一陽爻，在中爻位，其身價較高，故坎卦含能較震卦高，可表生物之幼年初期及後期，同理再向左旋得兌、乾二卦，其陽爻依次增加，故其含能更依次增加，爲生物之壯年初期及後期，其後得巽、離二卦，其陽爻減少各爲二爻，但離卦之一個陽爻，位於少爻位置，其身價較巽卦之位於中爻的身價較低，故其含能較低，而可表生物之中年初，後期，以後得艮、坤，其陽爻依次遞減，故表生物之衰老期。至如要將其各卦分層解釋，則不如地球上分層之易於識別，例如外層可看成外層，中層是否爲體腔內部之五臟，內層是否爲骨骼，其各層之含能相對量如何決定，皆有待於感興趣之生物專家予以斷定，此工作量甚大，是否值得下功夫，亦成問題。在此祇能用以道出數千年來易學家對氣候與生物四季的變化，不能用圓卦解釋之原因，以減少一些困惑而已。

#### (丁)將八卦循環方式，用於人事上的推算。

除以上用八卦循環法，解釋一些自然現象，以追索製八卦者一番苦心外，如採納後人（如文王之類），將卦象與人事聯系的觀念，似亦可用於解釋社會上大系統的變化關係。例如可用以分析舊日各王朝之興（春）、盛（夏）、衰（秋）、亡（冬），並以陽爻表權力、興旺或財富，以陰爻表無能，衰敗或貧窮，且在舊四象卦中（圖3），以外爻（或下爻）表統治階級，內爻表被

#### (二)八卦的數理方式的排列及其應用

統治階級之民眾。則少陽可表一個王朝初興時，其領導階層得人，有權與能來做改革前朝衰敗的情況，但此時民眾仍承受前朝惡劣後遺症。一時不能恢復秩序，且仍處於經濟不能發展的情況，爲王朝之春，此後右旋得太陽，表上下一致旺盛，爲王朝之夏，再後，王朝領導階級腐敗無能，但廣大民眾階層的經濟勢力及秩序尚未衰敗，與少陰卦外爻爲陰，內爻爲陽之卦象相應，故爲秋。再後，由於領導更加腐敗無能，引起民眾解體，經濟破壞，即成太陰之外內爻均爲陰，而爲王朝之多。

今如再用先天八卦原圖來分析此種王朝，則由於每卦有三爻，故要定出三個階級，今以君臣民三級來表示，則可以上爻（照前圖2排列秩序，則爲少爻）或外爻表君，中爻表臣，下爻（照排列次序爲長爻，身價最高）或內爻表民。於是從艮卦起，以其外爻爲陽，故表王朝初興，必有一強力領導人物，其餘二爻爲陰，表屬臣的中層尚未完善，而下層民眾更仍在紛亂情況，次爲坎卦，此時其外爻爲陰，中爻爲陽，表中層組織加強，而上層權力或因分權於中級，或因上層爭權失權而出現低於中爻的現象，至下級民眾，則一時尚未恢復秩序，生產力不足，仍爲陰爻。此二卦，可列之爲王朝初興（春）的卦象。此後巽卦，其上中二爻皆爲陽，表君臣階級因互相合作而權力加強，但下級民力尚未完全恢復，故下爻爲陰爻。到了乾卦的三個陽爻，則表上中下級皆到了旺盛時代。故巽乾表王朝之盛代（夏），此再後的兌卦，其上爻爲陰，表上層階級失政，但其餘二層，尚存穩定狀態，仍爲陽爻。到了離卦，其上爻爲陽，可能表上級覺悟，思欲再圖振作，但由於其前面之失政，已引起了臣下的心懷異志，故中爻爲陰，而下爻之陽，則表下層秩序，尚保守未亂，此二卦爲王朝之衰期（秋），到了震卦，君臣階級皆已腐敗無能，所以其上中爻皆

爲陰，而廣大民眾「心懷王室」，而未變亂，故下爻爲陽爻。至於坤卦，則全部亂了套，故全爲陰爻，而此二卦即表王朝之滅亡期（多）。

今如再從各階層的整個循環系統上去分析，則除了上爻的陰陽爻的變化，不大穩定外，其臣層及民層的變化，比較爲穩定，如自坤到巽，四卦中其下爻均爲陰爻，可表示在動亂後的民眾廣大層，不易恢復安定生產的秩序，但一旦安定後，又不易動亂，故自乾到震，下爻皆爲陽爻。至於其中爻，則在艮卦之上層領導興起後，即使其後的坎到兌四卦中，均爲陽爻，即表中層組織一旦升起後，也都能保持其健全狀態。一直要等到兌卦中的上爻爲陰，即上層領導失政，引起臣下解體，故自兌後的離至艮四卦中，其中爻皆爲陰爻，爲臣心渙散的連續狀態。此乃由於，臣、民階級人數較多，一旦升起，則不易渙散，一旦渙散則不易升起，而其變化，皆由上級引起，與孔子在論語中之「君子之德風，小人之德草」的議論相應。至於上爻之變化，則自艮到乾，爲陽陰陽陽。自兌到坤，爲陰陽陰陰的不穩定狀態，此種現象，似亦可解釋爲舊日王朝專制統治的上層階級人數少所引起的，而數量少的系統，自較量多的系統不穩定之故。

今試用清王朝的興衰情況做例子，做一個試探性的分析。依照清史，自一六三六年皇太極興起至一九一一溥儀退位止，共二七五年，如照四季方式平均分配，其四季應爲六九年。而從一六三六到一七二二年康熙死亡爲止，當做清之春期，則爲八六年，自一七二二到一七九五年，乾隆退位止，當做清之夏期則共七三年，自一七九五到一八五〇道光死亡爲止，當做其秋期，共五五年，自一八五〇到一九一一年宣統退位止共六一年，爲其衰亡冬期。其變化週期各不相同，與平均週期六九年，有士20%上的差異，此可能由於階段劃分不夠詳實，或由於人事統計資料，採

集不夠所致。又如依八卦排列算法，以其權力轉移的粗略現象分析，則從一六三六到一六四三年的皇太極死亡爲止，看作清朝興起的之艮卦初春期，共七年，而一六四三到一六六〇年順治死時，共十七年，爲清朝的坎卦春季期，則對此二期之上爻變化爲陽↓陰現象，可以解釋，因順治幼弱，大部政權由其叔父多爾袞執掌，爲此期上爻出現陰爻之故，事實上此期應算至一六六七年康熙親政掌權時爲止，故應爲二十四年。康熙親政後，王權大盛，可直算到一七七〇年乾隆時代，其大臣和坤掌權，腐敗朝政爲止，共一〇三年爲清朝之夏期，用取平均值之法以二除之取整數，得五二年及五一年。可取一六六七到一七一九年爲清之夏初，自一七一九到一七七〇年爲清之夏季。此後到了一八二〇清道光上台後，在此時期產生鴉片戰爭，爲清朝開始衰敗時期，共五〇年，以二除之，各得秋初及秋季之廿五年，屬於八卦中之兌、離二卦，而在離卦期間，即一七九五到一八二〇年間，即清嘉慶在位期間，曾對大臣和坤整肅，可表君權復興，相當於離卦期間之離卦上爻爲陽，此後自一八二〇到一九一一年共九一年，爲清朝之衰亡期，以二除之，各得四五年，故自一八二〇到一八六五年，爲清之冬初，自一八六五年至一九一一年，爲清之冬季，在代表此二季之震、坤卦中，其上中二爻之陰卦，皆表其上，中層階段，而冬初震卦之下爻的陽爻，則表其下級民心，尚未全部解體，社會經濟，尚未過份破壞。此種分析，其春、夏、秋、冬四季之時期，各爲三一、一〇三、五〇及九一年，共週期更與平均週期六九年相差甚多，此都是對於社會統計資料不全所致。但仍可作爲用八卦分析此類資料的一種參考。

以上用四季或四象變易，來分析社會系統的變易週期，雖有較大差異，但在生物界中，用統計方法來分析生物的四季變化週期，則較爲接近，例如在樹木中，共生長發育期短，其生存期亦

較少。動物中亦如此，獸類之青春期早的，其生命亦短，在人類中，熱帶人早熟，其壽命亦短。又在中國古代已知的男人開始能生育年齡爲十六歲，開始不能生育年齡爲六四歲，以四除之，各得十六年，故可說，從生育年齡計算自出生到十六歲，爲男人的青春期，自十六歲到卅二歲，爲其壯年期，自卅二歲到四八歲，爲其中年期，自四八歲到六四歲，爲其衰老期，此種分析，爲多年觀察統計所得，故與事實無多大出入，又如以人類正常壽命爲一〇〇歲，則自出生到廿五歲爲青春期，自廿五歲到五〇歲爲其壯年期，自五〇歲到七五歲，爲其中年期，自七五歲到一〇〇歲爲其老年期，此亦與現代人類壽命一般性的延長情況相近。因此可說以上對社會系統的分析，如採用多數王朝資料來統計，可能較有規律、自然，此種方法，要在實踐中證明，如一定要用此框框或八卦的框框，套入各種情況中，牽強附會來解說，則又陷入前人對待易學的死硬方式，是不可採納的。

#### (戊)用二進位數系分析八卦。

以上在分析八卦時，皆採取陰陽爻，依照其排列方式來加以說明，其中所述的排列法，雖然在近代數學中，將其納於數學系統。但當時製八卦者，是否尙有其他數量上的觀念，則已不可知，至於此後的易學家，雖然分爲易理與象數二派，但所謂象數，亦只是依照八卦式六十四卦各爻的排列位置來說，如《象辭》中所說九二（爻），六三（爻）之類。並用之以判斷吉凶，而非用於說明各卦的數量關係，近日在國內流傳的八卦或六十四卦，係屬於二進位數的說法，始於十八世紀之德人萊布尼茲氏，萊氏首創二進數系，並當其後來發現中國八卦時，就利用看出八卦屬於二進數系的結果，作爲加強其發明數系的說服力之用。其實其發明的二進數系，有一套理論，遠



勝於八卦所表現的爲複雜，由於此系統，被用於近代計算機中，於是就有人，以爲如此複雜系統，不可能爲原始人所採用，而有八卦創於秦漢時代，以加強其易經亦爲秦漢人所作的說法，此種用外人發明，來反駁中國古代歷史的方法，實太不應該。

其實二進位數，遠比十進位數爲簡單，原始人如用二個手來計數，遠比用十指來計數的方法，來得簡單，不過如前所分析，八卦之產生，可不必用計數法，故伏羲創八卦時，亦不一定會想到二進數，不過爲利用此類數系來分析八卦，可以對其序列之解說，更爲明瞭，故此後先將二進數法簡單說明，而後以此分析八卦及六十四卦之排列次序。如下所述：

二進位數有二個符號，爲0和1，相當於與十進位數之有十個自0到9的符號。二進位數採取逢二進一方式來記數，相當於十進位數的逢十進一。所以在十進位數中，其進位的讀法爲個、十、百、千、萬，每一進位數都比前一位大十倍，而在二進位數中，其進位法，爲個、2、4、8、16、32，每一進位數都比後一位大二倍。例如十進位數的9祇一位數，再加1時成爲10，而在二進位數中，在一位數時，只有0和1，當在1上加1時，此二個符號，已不足表示，只好逢二進一，記爲10，此後10再加1得11，其左邊的1，較右邊的大二倍，即相當於十進位數的3，以此類推，在有三位數時，其最左邊較最右邊的大四倍，如111即相當於十進位數的7。

今再列表明之，如表1。依此類推，有六位數的二進位數，如111111，其最高值爲63，今如在八卦陰陽爻中，以0表--，以1表—，並疊置書之，並自下向上，依長、中、少爻次序讀出，則得表2。

今以此加注於先天八卦圖中，如圖1d。

可見自艮起向右旋至乾，其數值漸增，爲1、2、3、7。

自兌起再向右旋至坤，其值遞減爲7、6、5、4、0。

以上所列，可表出相當於春夏季的艮、坎、巽、乾卦，其數值漸增，有如春夏之溫度漸增現象，而相當於秋冬季的兌、離、震、坤卦，其值亦漸減，有如其氣溫漸降的現象，但從數量上來說，雖然秋冬的數，大於春夏。可從實際情況看，不能說秋冬的熱量大於春夏，所以這種數字，只能表出一種趨的，並無實際意義。還是用加入陰陽之理來解說之爲較合理。

### (己)六十四卦圓卦循環變化的解說。

以上爲了解說簡便，只以八卦爲例，事實上，六十四卦亦可用陰陽身價高低的變化，來分出四季，且以十六卦表一季，或可以表二十四節氣，此時以剝卦表冬至之一陽初生，如圖1。至如要以二進位數來表示其變化，則同前法，可得自

### (二)八卦的數理方式的排列及其應用

	0	0	1	10	11	100	101	110
	+0	+1	+1	+1	+1	+1	+1	+1
二進數…	0	1	10	11	100	101	110	111
十進數…	0	1	2	3	4	5	6	7

表 1









卦象								
	少中長							
	000	100	010	110	001	101	011	111
二進數	000	001	010	011	100	101	110	111
十進數	0	1	2	3	4	5	6	7

表 2

剝卦䷖右旋到乾䷀，其值漸增，爲1到63，自夬卦右旋到坤，其值漸降，爲自62到0。如圖1所註。

再如採用圖7之下降排列法，亦可得一個六十四卦的新排列法，用以表生物之四季變化，如圖1此時以復卦表生物之冬至一陽初生，而其數序則要向左旋。至在八卦中，自震至乾，其數序爲1、2、3、7再左旋，自巽到坤爲6、5、4、0，在六十四卦中，則自復到乾左旋，其數序爲自1漸加到31、63。自左左旋到剝、坤，其數序爲自62遞減到32、0。

在用數序表示各卦的變化，其開始時，皆依自然數序遞加，或遞減，但到最後從變到乾卦或坤卦時，其數值有一突變，如八卦中自巽到乾，其數序爲自3實增到7，自震到坤，其數序爲自4突減爲0，而在六十四卦中，自姤至乾，其次序爲自31突增爲63，自復到坤，其數序爲自32突減成0，有如圖1。其中有何意義，在下節將試作一假定來分析。但如用以前陰陽變化之觀念來分析，其突變現象，則不如此明顯。

又上述之各卦依數序變化時，如以數字代表能量之遞增，則先天八卦原圖，自艮（春初）起（或自六十四卦之剝卦起）至乾止，其數序爲1、2、3、7，而由3到7的突增（六十四卦中，爲自31突增爲63），似表自夏初到夏季之地球上全部能量之突加。其中是否有關於生物之能量突增，可作爲一種假定。又自八卦之兌卦起（或六十四卦之夬卦起）到坤止，其數序爲6、5、4、0。而自4到0的突減（六十四卦中，爲自32突減爲0），2表地球上全部能量之突減，也可能是此時生物活動能量突減所致。又如用新序表現八卦圓圖，以表示生物之四季變化時，則從震卦起到乾卦止，其數序亦爲1、2、3、7，亦係自3到7有一突變，而從巽卦起到坤卦止，數序爲6、5、4、0。自4到0，即自人生冬初到冬末（或自老到死）有一突減，如以生物之

衰老和死亡的界限來看，此種能量之突減，具有重大意義。因衰老到死亡的能量，確屬大有差別，故自夏初到夏季的能量突增，是否亦因此時壯年生物的能量突增，則尙待存疑（自然，用數字表示能量之變化看法，祇係定性的，而非定量的），但其突變，則有可討論之處。此外，六十四卦之突變，亦可用上說來作假定。

再者，在八卦圓圖中，因每卦只有三爻，故可分三層來解釋，如在氣候分析中時地表分爲三層。但在六十四卦中，有六爻，則要分成六層來解釋，即要採用較多層次的資料來分析，其困難較多，並且是否只分六層或更多，或更少如五層（有三十二卦）或四層之類，均有待於證實。而且此法是否有科學上的價值，都是不可硬自先製成框框，而勉強套進而成的問題，所以這種法，仍然是從分析古人之意得出的設想，有待有關各方面的科學家在有了多數數據做根據，而能採用此系統時，才用之，否則棄取之而已。

### （三）易傳中的重要哲理及所記史實。

（甲）占卜觀念的引進。以前曾談到製八卦者的原意，係要從陰陽之理，加入簡單的排列方式製成圖像，而以之表達當時所能了解的自然現象，但可能亦要從陰陽化育萬物的觀念，探索出自然奧秘，此種想法，雖然遠大，但已非古代人，甚至現代人所能解決的問題。但如以前所說，祇從卦象來看，用四象卦來表四季的變化，可以易於解釋，且能爲原始時代人所能了解，但如要將八卦的結構來表自然萬物已有困難，而其所列出的用八項事物的卦名，來表示八個卦象，亦已屬勉強，於是此項探索大自然奧秘的想法，就由此斷絕，可能轉而用之於占卜之用。根據古代傳說，伏羲氏人首蛇身，其蛇身之說，可能是古代神巫之一種裝飾，用以神化自身，增加部落民眾的

信仰（傳說中，同爲人首蛇身的女媧氏，與伏羲有兄妹關係，且有女媧煉五色石補天之說，此種傳說，都與古神巫的作風相合，其煉石補天之說，可能由於當時地震頻繁，作爲領導階級的神巫，即用之以作爲安定人心的方法，並更由此，可見係從地震現象，推測出混沌時代的太極想法），而占卜就是神巫籠絡人心的一法，更由此說法，易於流傳，故一再傳於夏高至周，經過數次修飾，而成周易一書。至其卦名，亦由用自然現象命名，轉爲用人事命名，成爲乾天、（健）坤地、（順）震雷（震動）、巽風（入）、兌澤（悅）、艮山（止）、坎水（坎陷）、離火（明麗）。而六十四卦中，其各卦亦皆採用此法，而製成爲用人事或器物之名。此種轉化，雖可能是逐漸形成，但亦可能係由文王彙集訂正過，故史記有文王製六十四卦之說。如再進一步推測，可能八卦的人事命名，大部出於文王之手。因據傳說，夏易稱連山，商易稱歸藏。而根據古代對一書命名習慣，皆以書中首字命名（如論語學而章之類，皆以各章中之首字命名）。經過後代再加以修正，說成夏易首艮（艮爲山），商易首坤（坤爲地，地有萬物歸藏之意）。可見周以前，八卦還是以自然現象命名，而沒有採用艮、坤一類的名辭。

#### （乙）周易中卦爻辭的取捨。

由於周易中的卦爻辭，全係用爲占卜之用，有類於後代各寺廟中的籤辭，已屬於迷信之類，故可不必從此方面去分析，以增加紛擾。但其中亦有一二可取之處，可作爲近代參考之用。一爲其將各項人事納入於六十四卦的組織中，有一種初步的大系統觀念。一爲在各卦爻辭中，亦將自然現象與人事相類比，含有許多規戒的哲理，故常被春秋以後的儒家引用。作爲人生寶鑑，如天行健，君子以自強不息之類。不過其中的前者，由於各項勉強納入的人事，不能和整個系統，發

生緊密聯系，而成爲紊亂的組織。而後者，則由於其片斷性而不相連貫。尤其從已屬牽強的卦名（如屯䷂、蒙䷃等等），再加入不易解的卦辭，由不易解的卦辭，再製出更不易解的爻辭，由此許多不易解，再加入許多解釋，如彖傳和象傳，以及後人解易的著作之類，遂使易經成爲最不易解，最能被誤解的經書，故除了其箴戒辭，可用於文學的修飾語句用外，應全部予以捨棄，而不予再解。

### （丙）周易的成書年代。

根據一般傳說，文王作彖（卦）辭，周公作象（爻）辭，屬於易經。孔子作十翼，屬於易傳，其中文王演易及作六十四卦事，見於史記，記中有文王被商紂囚於羑里而演易，及作六十四卦之說，比較可靠。至於所演的易，是否包含卦辭、爻辭在內，史記中沒有說明，此問題先留在後面再說。至所說文王作六十四卦事，可能係文王對已有的六十四卦定名。如以雷卦稱之爲屯，山水卦稱之爲蒙之類。亦可能在文王手上，即將所定名和所作彖辭，總稱之爲易，而後代則稱之爲周易。至於易名的由來，可能係由於當時歷代的傳說，由太極生兩儀，以至生八卦，以及陰陽化育萬物的觀念，得出的生生不已的變易現象，而簡稱之爲易。此種想法不是當時一般人所能想出，故推斷其出於智力高又經過多年演卦的文王之手，大爲可信。除史記外，易傳《繫辭》第七章和第十一章中，亦有作易者的傳說，如第十章即指出「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪，其文王與紂之事邪」。由於繫辭作者和史記作者，離周代不遠，其說應較爲可信。而遠離周代有二千年之久的近代，倒有些考據家懷疑此說。認爲周易成於周末。而其理由，又只是根據片斷硬性定出的說法。例如說，《爻辭》中有「箕子之明夷」一語，而說箕子往明夷（之字作往字解）

，當是在周克商以後的事。將明夷看作一地名來解。事實上，依照卦辭之「明夷，利艱貞」語，係指明夷有艱貞之象，故箕子之明夷，應指箕子被商紂所囚而不屈的艱貞之意，此語在下句象辭中，即直說箕子之貞，明不可息也，而箕子被囚事，不在周克商後，有可能文王當時有感而發，置於爻辭中。惟再進一步推想，文王作易，在當時有掩蔽避禍意，不可能將其感想寫出遭忌。故爻辭可能非文王所作，而係由周公或以後周代卜官所作。又近代考據者，將晉卦的卦辭「晉，康侯用錫寫蕃庶」，語中之康侯，認為衛康侯，而其受封係在武王時代，故不應出現於文王被囚之時。此說好像有理。但是康侯是否即是衛康侯，今參看所有卦辭，都是指一般占卜之事，沒有引用一個特殊人名來表示占卜之象。所以在朱子對周易集注中，將康侯解釋成安國之侯的通名，很有道理。而使近代考據家的想法，不能成立，由此二條不成理由的理由，互相傳送，遂成為周易非文王作的說法。認為近代人比前數千年以前的人更通曉古代的事，實在不可置信，而要加以澄清的。

至於象辭是否為周公所作，一般都沒有旁證可以說明，但亦可能係周公指示當時卜官製作，而由周公總其成。此種想法，即可從「箕子之明夷」一語看出，因為箕子被囚事，去周公時代不遠，故很可能隨手引入典故作辭。總之，易經成書時代，應在周初。

至於易傳，其內容蕪雜，歷代早有評論。而其史實，則仍載在史記孔子世家中。其說為「孔子晚而喜易，序彖，繫象，說卦文言。讀易章編三絕……」。其中序彖、繫象，可能指其作彖傳和象傳，此二傳和文言，皆各列入彖辭或象辭之後，較有系統可信。而說卦二字，是否即指《說卦傳》，或許說卦傳中，有部分出於孔子之手，其他係由後代人摻雜進去。由於說卦傳內容混亂，此種想法，大有可能。至於其餘在易傳中的繫辭，上下傳，序卦傳和雜卦傳，則在史記中沒有

提到（至上面提到的繫象，如將繫字看成單個的名詞，則可解爲繫辭，但其下缺一辭字，故祇能看成動詞，而作繫於象辭的象傳之意，與序彖之序，看成動詞意同）。至其說到孔子讀易韋編三絕語，則可看到孔子學易之所下的功夫之深。再與前面喜易，和《論語》中「加我數年，五十而學易」，可以無大過等話相對照，可以看出孔子不但曾學易以至註易，而且還可看到，孔子惜其學易時間不夠，以致不能深深體解，而不滿意其所做的工作，所以有了可以無大過的想法。

後代由於在論語中，沒有多次提到孔子對易的看法，遂硬性認爲孔子沒有對易下功夫，甚至根本沒有學易。以致將前面的「學易」改成「學，亦」。而將亦字併到下句，成爲「亦可無大過矣」。這種就個人主觀來改竄前人說法的方法，實在荒謬得可笑。

爲了要辯解孔子沒有學易，這批人又將史記孔子世家中關於孔子學易的話，認爲係漢代人加入，以自圓其說。不過如係後人僞託，則其中所說的孔子讀易至韋編三絕的話（韋係帶子，這句話是指編書（竹書或帛書）的帶子，斷了三次的意思），不會由他們加入。而且由這句話，更可以看出其特別性而易於流傳，以使太史公易於收集到而記入。並且也可以看出，易經出於文王周公之手的傳說，在孔子時已經有了。否則以「不語怪力亂神」的孔子，不會對於這類占卜之書去下這樣大的功夫。而且雖然下了這許多功夫，仍然不能貫徹，只能照著原來的卦爻辭，在字義上加註解，以製出彖、象傳，次及文言和部份說卦。而且從另一方面來看，孔子時以上所做的註解工作，仍然不滿意，仍然想要從伏羲的天地陰陽設想上，和文王的人事設想上，找出一個天地人相貫通的易道。結果到了晚年才悟出一點道理，所以才有加我數年的惋惜之話。更由於孔子自認學易沒有貫徹，所以沒有教其弟子學易（史記孔子世家中，有「孔子以詩、書、禮、樂教」，沒



有提到易」，其實這是孔子「知之爲知之，不知爲不知」的一貫主張，既不知，何以教人。後人又因史記這句話，認定孔子沒有教易，所以也沒有學易。實在太武斷了。

由前所說，史記中可能沒有說到孔子作繫辭的法，但也不能說，《繫辭傳》中沒有孔子及其門人的議論，至於其中雖亦有許多蕪雜言論，則可能係後人任意加入。而綜合成書，僞託爲出於孔子之手。雖然如此，在繫辭中仍有許多對易理方面的精闢言論，既上承伏羲製卦原意，以及文王將卦象移用於人事的想法，更由此擴大到宇宙以至永恒，可以與現代一些思潮相契合。等於已可做到承先啟後的作用。今爲了要取出這些有用，且和孔門思想有關的言論，就要先將易傳分類分析，將其可以刪除者列出，然後再依次談到其可用部分而論列之如下：

(丁)對序卦、雜卦、彖傳、象傳、文言的看法：

在易傳中之序卦傳和雜卦傳，既未在史記孔子世家中提到。而其文辭牽強附會，又和卦辭和爻辭的意義不同。例如序卦之「屯者物之始也，物生必蒙，故受之以蒙……之類」，又如雜卦之「比樂師憂……」皆在原來不易解的卦名，再加入更不易解的說法。所以不要在本文中加以解釋。當然更不會是孔子所作。

至於附於經文後的彖傳、象傳和文言，其目的着重於解釋卦辭及爻辭，較有章法。有可能爲孔子學易時所試作。有如史記所載。但在此仍以其對自然現象較少關係，故亦不欲加以討論。經上述刪除之後，剩了說卦傳和繫辭上下傳二種。

(戊)說卦傳。

在說卦中，共分十一章，其中二、三章，或在哲理方面，較有創意，或在史實方面，有可參

證之處。故在此分別討論之。

在第二章中，有「立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之」，其說法與孔門主張仁義之論調相合，從天地特性引入人之德性，提高人類行為標準，使天地人三者相結合。有崇高哲理。也可以這樣說。這是一種易學的應用方面的問題。要使人模倣自然界的行為，用來做為人的標準。

在二章中，又有「易六劃而成卦，分陰分陽，迭生柔剛，故易六位而成章」之說。則是另一種將陰陽爻錯綜排列，以製成六十四卦的方法。今據此意，將各卦六爻分成三層，上層表天，中層表人，底層表地。則每層各有兩爻，每爻可為陰或陽爻。此即分陰分陽，迭用柔剛之說。今再將其各層互相疊置而組合之，則亦可得六十四個組合，而成六十四卦。此因其每層各有或陰或陽的二爻，故此層共有四種如前面四象卦的排列法。今取此四種中之任一種做底（如地層），與上面的人層的四種排列相結合，則任一底層都可有四種排列法，故四種地層，可與四種人層合成十六種的排列法，此時此地層與人層結合後，每層可有四爻。今再將此十六種的排列，和上層天層的四種排列相結合，則可四乘十六的六十四種排列，即六十四卦。此時每卦各有六爻，而由此分法，更可引用以前將八卦分成二層的看法，即以二爻表一層，更由此而分析其春、秋或興衰循環變化，作為分析或預測之用。

至此傳第三章中之「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯」之說，則正表出伏羲八卦圓卦之兩兩相對的位置。由於繫辭作者，至少在秦漢以前，可見此種先天圖早已有之。而以後宋代陳搏、邵雍等傳出之先天四圖，必早有所本。或許係陳搏在其隱居處之華山發掘

的古物。故陳氏忠實地稱之爲伏羲先天卦，以別於可能是漢代僞造的文王後天卦。

又此章中有「數往者順，知來者逆，是故易逆數也」，此已牽涉到占卜的問題。本文雖不要引入占卜問題，但細推其意，又和以前章用二進位數分析八卦循環的意思相合，故再詳述之如下。

上述說卦中的說法，據邵雍氏解說（見周易本義圖下附註），有「乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八」之說。此種順序，適與用二進位數分析出的，乾七、兌六、離五、震四、巽三、坎二、艮一、坤零的順序相反。又據邵氏解說，自震至乾爲順（而按邵氏記數法，其順序爲四、三、二、一，爲逆數）。自巽至坤爲逆（而照邵氏算法，其順序爲五、六、七、八，爲順數）。故邵氏本身亦不能自圓其說。但如照二進位法，自震至乾，爲自四至七，爲順數。自巽至坤，爲自三到零，爲逆數。倒和邵氏說相合。或許邵氏所謂乾一、兌二之意，爲乾數最高，居第一位，兌數次之，居第二之意，也可能邵氏已有用二進位法來分析八卦次序之意。如照此意，則邵氏順逆之說，可以講得通。至說卦傳前面所說的話，如改邵氏之說，在八卦圓卦中，從艮卦數起，向右旋到乾，其二進位數法，爲自一到七，爲順數，並相當於四季中的春夏二季，自乾再右旋，從兌卦到坤，其數爲自六到零，爲逆數，相當於四季中的秋冬二季，則可說明說卦中的「數往者順，知來者逆」之意思，其意爲由春夏已往的季節，可以推知秋冬將來的季節。由於易是爲占卜之用而製，故要用逆數以推斷未來。此爲「故易逆數也」之意。因爲地球上的四季變化，比較恒定，故可不用上法推斷即知。但如以用來推斷生物的四季變化，則較有意義（此時要用上文談到的新排列法）。即是說，已知生物生長發育的年齡，就可以推斷出其壽命，或其衰老死亡期，如貓、狗之生長期短，故其壽命亦短之類。

在說卦傳的其他各章中，有的將八卦分配成方位，如震東、兌西、離南、坎北之說，以成文王後天八卦之方位圖，其說與漢代京房二氏之說相同，所以可能已爲漢代人所偽造，而後天卦爲文王所製之說，也不可靠。但因其可被看陰陽的地理先生用來看風水，所以這後天圖反比先天圖流行。而先天圖要一直等到被宋陳邵傳播，才爲人所知。此外說卦中，有的將八卦的陰陽爻數目及其位置，將之分爲父、母、子、女。如乾爲父，震爲長男（因其長爻爲陽故）之類。又有將每一卦名，與自然現象、人事、器物相關連。如「乾爲天、爲圓、爲君、爲父、爲王、爲金……。坤爲地、爲母……。震……」之類，均不可理解。大約孔子也不會如此胡纏，所以此傳大部非孔子所作。惟本文仍採取其有哲理或參考價值的議論，如前所述，使其能適合於歷史上或易理上的連貫性而討論之。

### (二) 繫辭上下傳：

在繫辭上下傳中，一般皆以爲上傳優於下傳。今先從下傳談起。此傳有關於歷史性的，如第二章之古者伏羲氏之王天下也，至始作八卦。已如前述。此處除說明製卦人由觀象而悟出八卦外，亦說明製卦人的時代，是在漁獵時代（傳中，以佃、以漁語）。而早於神農黃帝時代，後人亦有懷疑，是否有伏羲其人及其製卦之說。但由傳說中，伏羲人首蛇身的怪異說法，反而可看出此傳說之可靠性，因惟其怪異，才能引人注意，而流傳久遠，且此種怪異裝扮，亦可表示其存在於古老民智蒙昧，易於受欺時期。

在此傳第六章中有「子曰，乾坤其易之門邪」之說，此說對孔子學易經過，很有說明價值。此說即表明孔子在從卦名、卦辭、爻辭中，摸索不清之後，開始領悟到易理皆從天地陰陽上出發

，不必對其他卦名，如水、火、風、雷、山、澤上去尋求。更不必從其他一轉再轉的人事名辭上去尋求。即由此爲繫辭上傳中一些更深易理，奠定了認識和開發的基礎。又如本傳第六章中，有「天地絪縕，萬物化醇。男女媾精，萬物化生」之語。亦具體道出：製卦者由觀察所得，而認識陰陽化育之意。亦爲易道中之一主題。

至 至本傳之第七章和第七章，則如前所述，指出製易的時代，有歷史上參考之價值，而其他各章，有的說法重複，有的專論成卦之因或釋爻辭之用，有的爲稱贊易之爲用。皆不成系統，或和主要易理無關。故不論其是否爲孔子所作，皆不要加以論列。

最後談到繫辭上傳。此傳中關於重要易理的言辭有三處，茲分別討論之。

(1)第一章之「易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣」，即從天地出發，與人事聯系，而說出治事之原則。在本章中，從「乾以易知，坤以簡能」起，即說明天象昭明公開，故易知。地道博厚載物，萬物在其上按時序生長發育，故簡而能。因此就引入人事關係，成爲「易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大」一系列的合理論斷。此種想法和孔子在論語所說的話，有相類之處。而其最後就得出「易簡而天下之理得矣」。此種層次分明的推斷法，在中國古代哲人中，不大能見到。至其最後的「而成位其中矣」，又是指用此易簡原則，可以使人類社會在天地之間，占領一個安定繁榮的位置。由於天地有其永恒性，在其中的人類，亦可能與天地同在。故此種治事原則，亦有其恒定性，可以用於過去、現在及未來，可以用以治事、治學和治人。在過去之例，如漢高祖以約法三章的十個字，就可除秦苛政而得天下。美獨立宣言，不過幾百字，就可用以推翻英王朝的統治，過去對於一個地方的良好治

績，就用政簡刑清來表示都是。在治學方面，近代所用科學方法，就是有系統，有步驟的化繁爲簡的方法。反之過去易學所以不能充分發展，就是不能體會到簡易的原則，不能理出一個頭緒，以致越解越繁，成了今日紛亂的狀態。

(2) 在上傳第五章中，其首句爲「一陰一陽之謂道」一語。此語實含有易道中最精蘊而重大的哲理在內。今先解釋「道」字。在中國古代智識份子，無論是儒家或其他派系，對於道字，皆含有一種神秘的看法，以爲道是一種虛無縹緲，又廣大無窮的不可捉摸的東西，甚至將得道與成仙成佛相提並論，更成爲不可思議的幻想。這種看法，主要是中了老子道德經的毒。在道德經首句中即有「道可道，非常道」一語，將道看成不可說的東西。而由於人類的好奇心，越是不可捉摸東西，越感到神奇而流傳下來。其實，道就是道路，方法或規律。在唐代韓愈的《原道》一文中，就有「由是而之然之謂道」的說法，這是再明白不過而平實的解釋。不過如果進一步去追索，道路有多條，方法有多種，如何可以在所選定的某種道路之中，用那一種方法，以達到某些目標？或者說如何能夠「得道（方法）」？這就是「一陰一陽之謂道」這句話，所要解決的問題。也就是說，不管那一事件，都有陰陽或正反兩方面，一定要比較這兩方面的利害，修正進行方向，才能得到一個中道而行之道。這種方法，可以應用於各種系統組織方面中，大到社會系統，小到小型自動控制系統，都可以看到。例如在一個用於限定空間的小型恆溫器中，採用一個電熱器以對室內加溫，當室內人體感覺太冷時，即接通開關通電加熱，當人體感覺太熱時，就截斷開關，斷電降溫。此種時冷時熱的情況，就是一陰一陽的運用。而用人體的感覺來開關電源，就是一種控制作用。如果要使之能自動控制，就可以用一個溫度計來代替人體，當溫度高於某值時，

溫度計就控制一個自動開關來截斷電源，當其低於某值時，溫度計就接通電源。而此溫度計，在控制系統上，就稱為反饋器，而前述的溫度的某值，就是人體所能適應之值，可以事先選定，也就是所謂中道而行的中道。事實上，在控制過程中，室溫不會剛好維持在某值上，而總是高於某值，或低於某值時，自動控制器才會發生作用。此時的一陰一陽，可解為時陰時陽，而所謂中道，乃是陰陽仍然不時出現的一個平均值，自然，在比較適合或較精密的系統中，此陰陽或正反二值的差數較小，而成為一種和諧而平衡的狀態。再如在經濟系統中，供需兩方面，即代表正反或陰陽兩方。如要使供需二方差距少，就要利用反饋信息，如市場反應之類，以調整供需情況，但此兩方對立狀況，永遠存在，而要能夠適當調制，才能到達相當平衡狀態。再大至一個政府的施政，其管理方面或寬或猛，或鬆或緊，都是一陰一陽的表現，但如要能夠取得適當的中道，又要借助於信息反饋，如民意、輿論，種種方式。而那一方式才合適，仍然是目前全世界正在摸索尋求之中，遠不如機械性的反饋方法精密可靠。

由是這句話，可應用於許多事物中，等於已成爲一種規律，所以如應用現代哲學名詞來說，這是正反合律的另一種說法。而另外一種所謂變易律，亦可用本章中另一詞句「生生之謂易」來表示。若再將此二律合併來看，則前面所謂中道而行的中道，也會時時變易，而今日的中道，不會是以前或以後的中道，要隨時代和環境的變易而變易。例如前面所說恆溫器的適中溫度，在不同的環境中所取的中值，就不會相同。今假定人體適應溫度爲28度（攝氏）。則在室外溫度不很低時，可以採用此值，但若室外溫度很低時，仍要維持室溫爲28度，則所耗熱能太多，耗費太大。所以只能維持在20度左右，以節省經費。這時溫度的中值各爲28度和20度。而發生變易，其他

情況可以類推。

以上所講的一陰一陽，有時陰時陽之意，但在另外一種系統中，此對立二事件，需要同時存在，才能維持平衡穩定狀態。例如在原子結構中，陰電子和帶陽電的質子數字相等，以得到穩定狀態，並在外部呈中和狀態，但並不是這兩種對立事件，已互相對消，而是仍然單獨存在。否則將不復是現在所知道的原子，而將以另一形態出現了。此種情況，在人事中亦可找出一些例證。例如一國家中，總是有一批人態度比較保守，另一批人比較前進，但經過協調後，可以取得一致意見，而維持在平衡穩定狀態。不過這兩批人仍然存在，而其主張，可能在適合情況中，交錯地被採納。使國家政策在曲折前進中，取得穩定的進步。

(3) 在上傳第四章中，從「易與天地準，故能彌綸天地之道」起到末句「神無方而易無體」止。其內容極豐富，將此章作者對易道的看法，盡量發揮出來。此章可分四段來看，第一段，形容易道之廣大而細密，第二段從易道觀點，分析天地事物變化的道理，第三段從人道上看法易道的作用，第四段將天道和人道合併來看，並擴大到神化地步。今分開來說明。

(A) 第一段文為「易與天地準，故能彌綸天地之道」，說明易道與天道通，既包容（彌）又細密疏理（綸）天地間陰陽變化之道。此段總體說明易道為陰陽變化之道，以後各段皆由此段分出。

(B) 第二段文為「仰以觀于天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀」，說明用易道觀察天地，無非是陰陽（幽明）變化而已，綜合來看天為陽，地為陰，分開來看，天有陰晴，地有高山深谷，再從當時人的迷信觀念來想，有天堂地獄，故有幽明，都是陰陽變化的結果。從生物角度看，有生（陽）必有死（陰）



，有始亦有終，都是自然現象。至於人神之間，人有精氣爲陽，鬼神由精氣分離而爲游魂屬陰，又是陰陽變化的作用。（此種鬼神之說，本屬迷信，但如果從人體在死亡的時候，其精血釋放出來某種尚不知道的能量，有如原子彈爆炸時釋出高能量一樣。而產生所謂短暫性的游魂，亦爲可能。）

(C)第三段文爲「與天地相似故不違，知周乎萬物而道濟天下故不過。旁行而不流。樂天知命故不憂，安土敦乎仁故能愛。」這段說明人如何運用易道行事。第一句總體說明要依天地陰陽之道行事。第二句說「聖」人之知識淵博，遍知萬物，以及其處世的方法（道字，朱註稱爲仁道），能有利於天下蒼生。而不偏於某一方（不過於陰或陽）。第三句說明雖然有時免不了離開正道（旁行），但仍能知錯便改（不流，亦不過之意）。第四句和第五句，則說一般人在天下太平時的處世方法，樂天（陽）與知命（陰）配合故不憂。安土（陰）敦仁（陽）相輔故能愛。又此二句中，憂屬陰，愛屬陽，二句相合，有陽稍勝於陰之意，即自己不憂而後能愛人之意。

(D)第四段含意最廣而深。其「神無方而易無體」一語，將易道具體化，形象化，更推廣到神化的地步。而且還可以用現代術語解釋，或將現代事件，與之模比而付之實施。由此想法，可以對這句話作多種解釋。

(D)<sub>1</sub>神無方，可解釋爲易道廣大到通神的情況（即廣大到不可想像的情況），而無可限制。有老子的至大無外之意。易無體，可解釋爲易道在變化時，無可見之體，有老子的至小無內之意。不過此話雖然與老子之意相通，可不一定地，說是非孔子或其弟子在學易後感悟出來的話。此可由本第四章前面所說的話看出，如下所說。

(D)<sub>2</sub>由本章前文之「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知」幾句話，可

加入具體的想像。即所謂晝夜之道，乃係晦明之道，或陰陽之道。今再進一步，將陰陽看成二物（漢儒即主張有陰陽二氣存在）。則所謂「範圍天地之化而不過」，可解為有陰陽二物（或氣），充塞於天地之間，參加其化育作用，但不過陰或過陽，因之「神無方」的神，可具體地用不可想像的陰陽二物（或氣）來表示（已和老子的虛無想法不同）。而「曲成萬物而不遺」語，可解為此陰陽二物，在成為萬物之先，其感應作用，無形像可言。因之有「易無體」的結論。

(D) 上節的陰陽二氣，如以近代的原子結構中的帶負電的電子和帶正電的質子來代替。則此二種物質，確有充塞於天地之間，參加天地間的化育之用，而從某一些原子變化成為另一些分子間所需的能，對物體而言，確無形象可言。所以「神無方而易無體」的話，在此可以完全具體化，形象化。自然這並不是說，中國古人早已發明原子論，而是這種古人由天地陰陽現象，推斷出來的玄想，竟能和現代科學發生聯繫。實可令人感到神奇。

(D) 前面所說的「範圍天地之化而不過」，如介入人事關係，則有看待天地間事物的變化時，其界限不能定得過於狹小。拿近代事實來具體說明。即有，在對待一國家、一團體的活動問題時，要和其他各國或各團體的活動情況相適應。對待地球上各問題時，要注意其外圍即宇宙環境的關係。在研究某一學科時，要注意其與其他學科的關係。這種由國家到國際，由地球到太空，由單學科到多學科，甚至從可測定到不能測準，都是近代社會科學家和自然科學家正在進行討論的實事。由此認識而產生的現代理論，即為維護環境論。於是其結語的神無方的神，可解為孔子所謂的「天道」，或虛擬中的萬物主宰之類。無方可解為無可限定。其全句仍應解為，用神化的方式，來看待天地間事物的變化，是無可限定的，此解雖與(A)節所解同，但因引進了現代人事關係，故

可說是，既具體而又玄虛。保留了一些幻想的不可思議的成份在內。

在另一句之「曲成萬物而不遺」中，其曲成有屈己從人意，或隨環境需要而成全萬物意，不遺即無所遺漏。全語可解為要成全萬物，一無遺漏，不要過份注意本身利益之意。於是易無體一語，可解為，不同種類的萬物，在大自然的觀點上，都利害相關，無主客體之分。這就是現代所主張的生態平衡論調。因之前節所謂維護環境論，如與本節之生態平衡論合併起來看，已近似於近代的大自然主義的主張。由此可以看出，古代哲人和現代學人思想上有許多相通之處。不過近代的大自然主義，皆從實地分析事物，得到許多可靠的成果做出發點，綜合而成。而可能與孔門有關的繫辭的觀點，是指從陰陽化育上推斷出來，當時並不能採用適當的方法來印證。後人又因對易學的誤解，而不能體會和實踐，以致此種偉大哲學思想，不能發揚光大，而成為今日中國科、哲學落後於西方的局面。

(4) 在上傳中之其他各章，又都是解釋卦象，或頌揚易道廣大，有許多重複論調，似不足取。而其中第九章，差不多完全是玩弄數字，想從簡單的記數引出玄虛的理，這種方法，又是易傳中引人迷失的一條道路。例如其中之「天一，地二，天三，地四……」之說，只是說天為奇數為陽，地為偶數為陰而已。又如「天數五，地數五」以至「天地之數五十有五」，不過是採用自一至十的和數為五十五，再加入牽強附會的方法，將之與四時，曆數相組合，而成為神奇不可解之說，無可採納，更不會是孔子之作。

又其第十一章，有「易有太極，是生兩儀，……八卦定吉凶」語，已在前面說明，這係解釋八卦構成之程序，而上面後一句之「八卦定吉凶」，則說明當時製八卦的人，在不能再從自然現

象推理下去，只好無可奈何的用於占卜方面，以及後人從此繼承下來的來由。可有參考的價值。但此章後段有「河出圖，洛出書，聖人則之」一語，則大有可非議之處。因後代傳出的河圖、洛書，是漢代人所示。又是玩 數字的簡單魔術。想要和奧妙的八卦爭勝的東西。例和河圖，不過是將一至十的數字，加入主觀而無邏輯性的排列法製成。至洛書之縱、橫、上、下、左、右的排列數之和，皆得十五之數。亦只是一種初等算術，無物理可言。而且所說或所傳的河圖，亦非孔子在論語所說的「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣乎」的河圖。照孔子的說法，河圖是古代被認為一種祥瑞之物，與當時已稀有的鳳鳥相似。可能隔一些時間，就會出現。而不是後代所傳說，在伏羲時代，祇出現過一次的龍馬所負的河圖（此傳說，顯係漢人偽造）。而孔子所說的河圖，可能是黃河變清時，尚混有的混濁水紋。此說可與「黃河清，聖人出」和黃河五百年一清的傳說相對照來看。而在孔子時，黃河已不再清，故有「河不出圖」之嘆。自然這種水紋的河圖，更不會有數字出現。由於此種偽造，又引起後代許多易學家，將河圖、洛書與八卦合併作圖，加以種種解釋，引致在象數上，將易學引入迷途的失誤。

(5) 總結所引用易傳資料的列表：

大綱	關於史實資料	易道	占卜
細目	(a) 伏羲製卦的設想根源 (b) 八卦的組合程序 (c) 八卦圓卦之排列次序 (d) 製卦者由觀察自然所領悟到的化育作用 (e) 易經成書時代及易名	(a) 入道之門 (b) 易簡之說 (c) 陰陽之道 (d) 易道終極 (e) 易道的實用	科學性的預測
內容	仰觀、俯察、取身、取物 太極、兩儀、四象、八卦 天地定位至八卦相錯 天地萬物化生 易之興也	乾坤其易之門 易簡而天下之理得矣 一陰一陽之謂道 神無方而易無體 立天之道至立人之道 曰仁與義	數往者順至易逆數也
章節	繫辭下傳第二章 繫辭上傳第十一章 說卦傳第二章 繫辭下傳第五章 繫辭下傳第十一章	繫辭下傳第六章 繫辭上傳第一章 繫辭上傳第五章 繫辭上傳第四章 說卦傳第二章	說卦傳第三章

#### (四) 孔子與易及孔門宇宙觀：

本書在第三段中，曾談到孔子學易問題，後代考據家，因《論語》中沒有提到孔子與門人談易，所以把《論語》述而章中的孔子所說「五十而學易」的易字改爲亦字，併入下句，此外又將《史記》孔子世家中的孔子喜易的一段話，全部否認，認爲是漢人改入的僞文。這種憑自己主觀，而將古代幾本可靠的書籍，任意竄改的方法，實在可笑，固然不值一提，但是爲了要說明易傳中的主要思想，與孔門有關，而且要澄清幾千年來對孔子的誤解，認爲其思想偏於狹窄的人生觀，沒有宏偉的前瞻性，一定還要從孔子學易問題談起，並採取《論語》、《大學》、《中庸》各典籍中的有關言論，組成一系列的看法，來找出孔子或孔門的宇宙觀，才可以表現出古代哲人的偉大思想，今即從此觀點出發，作如下的分析。

##### (A) 孔子學易的時期：


今從前述的「子曰，加我數年，五十而學易，可以無大過矣」的話開始。在這段話中，後人的許多議論，可能是(1)對於「加我數年」的不同解釋引起。一般都認爲在孔子晚年，感到學易時間不夠，希望能夠多活幾年，再繼續下去。(2)對於「無大過」的過，可能被認爲是行爲上的過。但是如果仔細玩味孔子這幾句話，可能(1)是孔子在晚年，惋惜其不能早幾年開始學易，也就是能夠在五十歲時間始學易，則可以多點時間去體會，免得到了晚年，已開始有點領悟時，已經精力不夠，無法繼續下去。而(2)所謂「無大過」，應是指其對註易，解易的工作，不大滿意，認爲還不能對易道貫徹。這種想法，亦可在「史記孔子世家」文中看到。文中談到孔子曾作彖、象傳、說卦和文言。這許多都是從已有卦爻辭上去尋解釋，由於這亟卦爻辭，專從人事占卜方面著想，

占卜之事，爲孔子所不取，用人事命名的卦名，又和自然現象脫離關係，而由此製出的卦爻辭，更片片段段，不成系統，與原製卦者所要表達的大自然現象，以及陰陽化育萬物的理想不相聯系。以致孔子首先祇能就此片段的卦爻辭中去求註解。結果花了許多時間，以致編易的帶子斷了三次，仍然不能得到滿意的結果，所以才說出了上面的話。因此可以推斷孔子學易當在五十五、六歲時開始，直到晚年。

(B) 孔子何以要在五十歲時開始學易：《論語爲政》章中，有孔子的「五十而知天命」語，在朱子對論語集註中，解天命爲天道之流行，而賦於物者。故可再解爲天命或天道，卽自然之道。【宋儒將天道解作天理，認爲先有理然後有物（宋儒稱物爲氣）。所以把賦於物的天道，說成是天命。事實上，可能孔子在學易時，就已感到以表達自然爲主的易道，就是天道。而天命是由天道與人道合併之後所產生的命運的安排】。由於五十以上的智識份子，經過多年磨練學習，才能去掉青年浮躁之氣，從年輕時，一心想要違反自然，到能理解自然和人事環境，而與之和諧相處（與孔子交厚的衛國賢人蘧伯玉，亦有行年五十，而知四十九年之非之語）。易道本與天道合，知天道而後能學易。此卽孔子所說「五十而學易」之故。

(C) 在論語中孔子何以不談易：《論語》中雖然沒有直接記錄孔子教弟子學易的話，但仍有許多間接談及之處。茲先舉一例，在《論語、公治長》章中，有「子貢曰，……夫子之言，性與天道，不可得而聞也」，此處之天道卽與易道相關，而不可得聞，可解爲少言及，或不易體會。如(A)節所述，孔子對易道尙未貫徹，故少言及，卽言之亦不能令其弟子深切了解。故盡量少言，更不會直接談到易道。至於關於易之占卜方面，更不是孔子要談的。如《論語》中，有「子不語，

怪、力、亂、神」之語，占卜卽已涉於神怪，故不爲孔子所取。在《論語子路》章中，有「子曰：南人有之曰，人而無恒」，不可以作巫醫和孔子引《易經恒卦爻辭》之「不恒其德，或承之羞」，和「不占而已矣」之話，但此話並不是叫人去占卜之意，而是說，可以引用爻辭之訓誡語，去證明南人的話，不必去占卜，就可斷定此語確實，再進一步分析，孔子不但因爲對易道不貫徹，而不談。而且因爲對易道看重，故不輕談。此說一方面可在前面所述的史記所記的孔子讀易至韋編三絕語看出，另一面可從《論語子罕》章之「子罕言利，與命與仁」語間接看出，此處之「利」爲孔子所不談，因不必解釋「仁」爲孔子之一貫主張，但因重視之故，故除了弟子求教時，不要輕談，「命」則不易解說，故亦不輕談。而易理則既不易解說，更受孔子重視，故更不會在主張平實論調的論語中，爲弟子所記而出現。

(D) 孔門弟子中，何人能從孔子學易：《論語先進》章中，孔子曾對其屬意弟子作過批評。如「柴也愚，參也魯……，回也其庶乎……，不受命，而貨殖焉，億則屢中」（朱子集註將庶字解爲近於道）。此段說明孔子惜其精微之道，不易得到傳人。而稱許顏子之能，以及惜子貢之能，而不受命，故不得傳。此外，如《論語雍也》章中，有「回也不改其樂」（朱子集註解作樂道），以及《論語子罕》章，有「顏淵曰，仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後……，博我以文……」等語，其中仰之至在後語，表顏子在鑽研孔子之道時，恍惚不可爲象（朱註）。而「博我以文」之語，朱註亦釋爲格物致知之意。此二語皆表出與易道之高深難測，和要從格物致知的了解自然現象上着手之意。由此可見顏子已從孔子學易，已有了入門的功夫，但惜顏氏早死，不能輔助孔子在易學上，或天道上多下功夫。故在顏子死後，孔子哭之慟，有「天喪予，天喪予」



「語，此已超過了師生之情，而是不得傳人之慚。此後孔子即對子貢和曾子屬意，故對二子皆有吾道「一以貫之」的啟示的話。此當在以後詳加解釋。

(E) 夫子之道：孔門弟子中，以顏回天分最高，子貢次之，此可在《論語公冶長》章中，子貢回答孔子的話中看到。其語為「賜也何敢望回，回也聞一以知十，賜也聞一以知二」。將此話和上節中孔子對弟子批評的話對照，可見孔子首先屬意傳道的為此二人。但由前文，子貢分心貨殖去做生意，所以不能受傳道（鑽研孔子之道）之命，令孔子失望。但是在《論語 靈公》章中，仍然可以望到孔子對子貢啟示之語。其語為「汝以予為多學而識之者歟」，以及「予一以貫之」。此處前語的「識之」，朱子解為識道。也就是《子路》章中，子貢所謂的「夫子之言，性與天道」的天道。而多學一語，很明顯的，係當時人稱孔子博學之意。亦即要為窮物之理，認識物性上做基礎功夫之意。而「一以貫之」一語，則說明其道，為有中心思想的一系列構想，全文應解為孔子要說明，其多學只為要在識道方面起引導，奠基的作用。而對子貢的心有旁騖，不能在其所教導的學問上做功夫之意，惜子貢終不受命（做生意的人，總比做學問的人過得好，古今中外莫不皆然），以致孔子祇能降而求之曾子，自然，當時的自然科學並未發達到今日的水平，所謂多學也只能做到多識鳥獸草木之名及其表性，以至一般人的通性，根本無法了解整個大自然環境，以及人類在此環境所起的作用。所以不論是子貢或不會早死的顏子，也不能從其已認知的事物，以及由先人傳下來的啟示，如伏羲、文王、孔子所留傳的易理之類上，去尋求出孔子心目中所要貫徹的天道。

在《論語里仁》章中，有孔子對曾子啟發的話，其語為「參乎，吾道一以貫之」之語。此處

所說的道，應該和對子貢所說的道相同，但從同文下句曾子對其同門解釋的話，如「夫子之道，忠恕而已矣」來看，似已偏於人道方面，也可能孔子根據曾子的魯直忠實的性格，只將其如何教人之道的一系列想法告訴曾子。這可從相傳爲曾子記述孔子之言而作的《大學》一書的首章中看出。此章首句爲「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，此處的大學之道，很明白的，可解爲教人之道，而下句的「明德」二字，包容意義甚廣，而朱子集註中，則解之爲「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具象理而應萬事者也」，此話已將人所能了解天理，和所用以處理萬事的方法相結合，已近於將天道與人道相結合的宏偉思想包含進去。不過朱子所謂的天理，又係其所主張的先有理，後有氣（物）的想法，係一種主觀的看法，故應將其天理解爲物理或天道，則可和孔子的一貫主張更相合。至於止於至善一語中的至善，應如何解釋，如只在人事應用上着想，則可照曾子在其釋經（大學首章稱經）之傳之第三章中所說的止於仁、敬、孝、慈、信作解。但如將其意義擴大，則應採取《中庸》中所謂「與天地參」的看法來解釋。此點將在以後再說明。

由於曾子對夫子之道，只從人道上着想，或者是孔子對曾子如是說。所以《大學》首章段文中，即以「明明德於天下」，作爲實施夫子之道的一系列方法，其法爲要從格物致知開始，然後以此爲基，進而爲誠意，正心修身、齊家、治國、平天下（明明德於天下）。其所謂格物致知，在今日的看法，應爲窮物之理，以得到感性的知（此說與朱註亦無大差別）。然後由於對周圍環境已有認識，就能夠學有專長，自然心無旁騖，做一個堂堂正正的有一定職業的，也就是所謂能修身的人。到此爲止，理想上每個人都能做到。可以用以解說此即爲首章首句的明明德之事（朱

註亦如此說），至此後的齊家治國平天下，除齊家一事，平民有資格做到外，其治國平天下二事，已屬於庶人（平民的上級直到天子最高領導者）的職責。此種職責即包含在首章首句「在親（新）民」之中，互於天下既平，要做些什麼事？而所謂天下，其界限何在？如果爲當時的孔子設身處地去想，國家可能指當時各諸侯分治的列國，天下即指當時周王朝統治下的天下，而平天下一語，也不外是想從當時的春秋時代的紛亂局面中平定下來而已。於是天下已平，爲長治久安之計，就定下如曾子所說的，使「爲人君（領導者）止於仁，爲人臣（被領導者）止於敬，爲人父止於慈，爲人子止於孝，與國人交止於信」的所謂至善和樂的局面。到此爲止，就可說明孔子的一貫政治主張，也就是中國儒家幾千年來奉爲至寶的主張。平心而論，這種主張，如能全部領會實行，倒也是封建時代一個不錯的方法。但由於以前的儒家，對格物致知的認識不夠，不去細心體會，就認爲只要能從自身做起，從誠意正心上去修身，使天下人人都能安於本分，就可得到天下太平的境界。正如曾子所說的，「忠恕而已矣」（從忠恕也就是從誠、正、修上做起就夠）。於是一般士人就拋棄對環境事物的認識和學習，眼觀鼻，鼻觀心地去專攻已忘了根本的儒家學說，大講仁義道德，更由於歷來封建統治者，專用此類的書本知識，作爲士人求取功名的工具。輕視能夠利用自然，發揮自然作用的實幹工作，於是大勢所趨，產生了一大批不知世事的官僚階級。以致出現了中國幾千年來的一治一亂的局面，於是在無能的官僚階級，危害群眾到了極點，人民無法生活，起來推翻王朝統治時，就出現了亂局，此時就暫時拋棄了儒家主張，等到出現了從群眾中磨煉出來的一批能者，將中國平定後，又進入治世。於是由於封建思想，想用愚民政策來統治中國，又提出了儒家政策，或者說孔子的保守思想一面的政策來。這種一反一覆，永遠理不

出一個頭緒來的局勢，與其說是爲孔子所誤，倒不如說是由於誤解孔子，且摻雜了黃老的機事機心論的儒家所誤。

(F)與天地參：上面談到大學之道一系列想法，雖然是從格物致知開始，亦即從了解自然和認識自然開始，與易理有關。但其最後仍偏於人事方面的發展。至其所謂「止於至善」的含義雖然很廣，但根據曾子後面的解釋，亦係偏於人事方面，雖理想高明而格調平實，沒有盡量發揮出孔子的天道思想。此固然和曾子的忠誠性格有關，不過由曾子的弟子子思所著的《中庸》書中，倒有許多和天道或易理有關的說法。因爲子思既是曾子弟子，更是孔子之孫，所以其所說的事件，除了曾子所教外，更有許多是與其家庭中耳聞目睹，以及與其他孔門弟子接觸中所得到的資料有關，因此其構想又較曾子的擴大了許多。

在《中庸》首章首節中，即有「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」語，此語首句之意，可解爲性由天生，亦即現代所謂先天之性，或簡稱之爲物性和人性。其次句之意爲：順性而行，是一般事物成長化育的自然之道。最後一句，則特別表明對人類的教育方式，其意爲要順著人性去施教。此種說法，已接近於近代的教育理論。事實上，不但對人如此，對物亦何不如此，其廣大含義，應爲順乎自然，利用自然（以人爲中心的施教方式）。而朱子集註的解釋，在對人方面，與上述略同，不過沒有擴大到物的方面。

在同章中，有「致中和，天地位焉，萬物育焉」之語，其意應爲，中和之至極，則天地各安其位，萬物（包含人）各得其所而生長發育。此又是說天地人和諧相處之意，但此處以中和爲因，天地萬物之各得其所爲果，有如形容宇宙在混沌中進入穩定狀態後，然後有了人所感知的天地

及其中之萬物。同時要指明的是，此種中和，並不是混合成爲一體，沒有彼此的界限之意，而是天與地仍然分開成對立狀態，不過仍能相處得很好而已。

中和之進一步說法爲中庸，庸字朱子解爲平常，即平凡。拿人來說，越是平凡誠實的人，越能與人和睦相處，所以先庸而後和，庸爲根源，和爲果，所以中庸比中和有進一步的深義。至中字一般解爲不偏之意，物必先有偏，然後才能經過偏左偏右的比較，得到適中的位置，從此又可和以前所談到的一陰一陽之謂道的易理相聯係，而且平庸簡樸又有簡易之義。故中庸二字皆與易理相通。宋儒程子將庸字解爲不易，既和易理之變易義相反，亦使人產生保守的看法，故後代皆解中庸爲保守，作爲進步人士攻擊孔氏主張之藉口，又是對孔子之一誤解。

以上所述，雖皆能和易理相關連，但仍是各自分別，不成一系列的對待大自然的宏偉構想。直至本書第廿二章中，才指出孔子或孔門在如何認識大自然而與之相處的道路，或可稱之爲孔門的宇宙觀。

在第廿二章中，有「唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則爲盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可與天地參矣。」此處之至誠二字，與中庸之義相關，亦爲本書之主題，此處從至誠開始，等於從《大學》首章之正心誠意開始，以得到其下之一系列想法，其中爲能盡其性，可解爲要盡自己本性所能了解，所能做到的力量去做，然後推而至於了解人類的性和萬物的性，然後可以輔助天地萬物的生長發育，最後做到與天地參同而和諧相處的至善境界。此種想法，除起點與《大學》首章之從格物致知的出發點不同外，其最後理想已超越《大學》之限於治人、治國的人事方面的着想，而達到要將天

地人合同爲一的遠大構想。也就是已經結合孔子和其弟子的天道與人道觀念，而構成孔門的宇宙觀。

上述的《中庸》的構想，雖然遠大，但其起點之主觀性太強，而且處事的方法本末倒置，以致無法達到其構想。首先是沒有認識環境，沒有掌握專業知識的人，就無法去專心做事或治學，所以第一個誠字，就做不到，至於盡己之性以至盡人之性，又是從主觀方面着手，且不說古人所不詳和的人體結構，就從人類的通性而論，每人的個性，各有不同，如何能從己之性以了解人類的通性，而人性又與物性大有差異，更無從人性推到物性，所以開始的路子就有點勉強，更不能達到所要追求的高層次目的。此點實由於古代智識分子活動範圍太小，而當時書本上所能供給的智識又太少。所以只能從自身做起。而所謂性，亦只能是一般人的個性，由此推及人類以至物類的通性，其範圍可能仍不出陰陽通性。而所謂贊天地之化育，亦只能是，發展社會的力量，以順應天時地利，使萬物應時生長發育，求其能適合人類社會的生存發展的需要而已。這種偏重於精神文化，以及原始型的物質文化的想法，雖然過於簡陋，但其目標，仍是人類社會千萬年來所共同追求的大同理想，不過其層次不同而已。

如果能依照《大學》首章的主張，從格物致知上着手，則其最後發展將遠爲深入，事實上，《大學》中的教學方法，已早爲現代教育家所採納，而且由於西方歷年來自然科學的進展，其格物致知的內容，已遠爲充實。即以今日小學的課本而論，其所能供應的自然界和人類社會的知識，已遠較古代聖人所能理想得到的多到千百倍，所以在今日而談贊天地之化育，已非虛語，不過由於人類的能力的過份發展，反而危害到自然界中其他動植物以至人類自身，而使「與天地參」的想法，更不易做到，也就是已經不能依照古人的簡單方法去做到。

因此，爲了要將易學中的天道與人道合一的遠大構想，使能與《大學》、《中庸》的一系列方法和思維相結合。似可將上引《中庸》的一段話，改爲「集天下之至誠，以求能盡物之性，以求能盡人之性，以求能贊天地之化育，以與天地參」。自然，此處所說的性，已非一般通性，而爲個別的理，並要由分析的理，以推到綜合的性。而所謂至誠，已是學有專長，能安心工作的人的毅力。而上面這段話，雖然簡單，但已包含現代自然科學家，和社會科學家正在做，想要做和將要做的全部工作在內。不過還沒有做到有系統的集字而已。

綜合易學與孔門宇宙觀的構想，以今日的眼光來看，可以說此爲中國古代大自然主義的初型，此種主義（愛因斯坦曾主張，尊自然爲神，即屬此類），在今日世界中，已被逐漸認識，而成爲思想界中的暗流。其宏偉規模，可涵蓋過去，現在以及將來的各種主張及觀點。而且在大自然中，人類只爲其渺小的一部（雖然在目前，仍爲有力的一部）。人類一直想征服自然，但仍然要在自然規律內行事，人類對自然界的滲透越深，自然界反擊的力量越大，人類越想在自然界創造舒適的環境，自然更越在大環境中，製出更不利於人類生存的環境，所以可以說，現在仍在人與天爭的時代中。在這鬥爭裏，一切人與人爭的方式，相較之下，都將黯然失色。也就是說，在所有社會中，其種族差異，宗教派別，社團階級的鬥爭，在相形之下，都將成爲次要角色。

#### （五）中國古代自然觀：

中國古代自然觀，是從實際觀察天道所得而推斷出來的天道觀，是一種從宇宙（天地）的起源想起，推到天地化育萬物爲止的初步想法。其最早的發源，就是伏羲畫八卦之說，即是從太極生兩儀，以至畫出代表地球上八種重要事物的八卦爲止。以後在《易傳》中，又將八卦說成每一

卦爻，皆可代表許多事物，而且將伏羲氏的陰陽（即天地）化生的想法，指明「天地絪縕，萬物化醇，男女媾精，萬物化生」，以及「曲成萬物而不遺」的各種說法。此種想法，一直延續了幾千年。其中除了對太極的解釋不一之外，其他都無甚變動。如依照本文前面推斷古代人的構想，太極是一種混沌狀態，但混沌又是什麼，古人不會想到是一種氣體，直到西周的伯陽父才直接把陰陽看作是瀾漫宇宙間的天地之氣（《國語周語》）。而春秋時代的老子，則以虛無之道代替之，所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（《道德經四十二章》）之說即是。而所謂道生一，依據老子的看法，就是無生有的意思。以後莊子繼承此種想法，仍以爲道在天地先，但仍不能說道爲何物。祇在其《極樂》篇中，解釋其形狀爲「芒乎蘼乎（恍惚），而無從出乎。蘼乎芒乎，而無有象乎」。這實際已有氣體的形像在內。而荀子則發展出氣的思想，認爲物質性的元氣，是構成自然界的根基。如其《王制》中，即有「水火有氣而無生……」之說皆是。不過其所謂元氣，可能仍是一種神化的想法，可能是從人類呼吸的氣推想出來。如其《天論》中，有「天地合而萬物生，陰陽接而變化起」，而認爲此種變化的生機是看不見的，稱之爲「神」，並將「神」認爲是自然界的一種功能，而稱之爲「天功」（《天論》）。這種想法，又已接近了近代科學界的「能」的說法。以後秦代《呂氏春秋》則主張太一生兩儀，其說爲「道也者，視之不見，聽之不聞，不可爲狀，道也者，至精也。不可爲形，不可爲名，強爲之名，謂之太一」。到漢代《淮南子》又指出元氣二字，並稱道爲太昭，其說爲「天地未形，馮馮翼翼，洞洞屬屬（皆無形之意），故曰太昭。道始于虛廓，虛廓生宇宙，宇宙生元氣……（元氣）清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。故天先成而地後生」（《見天文訓》）。此後在同篇中說「道始於一，分



爲陰陽，陰陽合而萬物生，總合上面各種說法，可見其所謂道始於一，都是描述所謂元氣的形狀。而其對元氣形成天地的說法，又已接近於近代星球形成的想法。可見中國古人想像力的豐富，此後唐柳宗元，宋張載、清王夫之、顏元等都有元氣是萬物之本的同類想法。

以上古人的各種想法，都是從表面觀察和內心推想所得出的結果。由於古人對昭明的天象，比較能夠察覺，所以除了上述各想法外，其對於天文曆法方面，也比較能實地觀察記錄，而能很早地製出曆法（相傳黃帝命容成作曆）。在這方面，如果用目前流行的術語來說，中國古代對自然界的了解，都限於宏觀方面，即如繫辭中的「易簡而天下之理得矣」，和「一陰一陽之謂道」二句，在了解自然界，道出自然界的規律的方法，也是在宏觀方面綜合道出的。至於像西方近代對自然科學方面的許多精微規律，却沒有人能夠定出。這種對自然界沒有精密了解的原因，許多人都歸咎於儒家思想，或儒家的被利用，而不知此係有多方面的原因。其一爲前面所說的，在《大學》中主張的「格物致知」基礎，被儒家自身忽視和誤解。其二爲老子的虛無之道的主張，迷惑了數千年來的中國文人，一直弄不清什麼是道，只知無爲，而不知從實際上下工夫。其三，爲墨家思想的被罷黜。墨子善用機械，主張兼愛，重利及行俠，因此一方面爲秦漢統治者所忌，加以重禁，一方面亦受當時孟子的反對。此外更可能由於中國人的平和特性和大而化之的性格，以致不能普及其思想，而無法行道於中國（墨子亦尊神事神，主張兼愛，有類於西方的耶穌，但其善用機械的知識，更勝於耶穌）。因此只留下受黃老思想所渲染的儒家，重義輕利，輕視機心機事，認爲這些都是雕蟲小技，不予主張，以致在空虛安命的統治下，混了幾千年，造成今日被認爲的落後局面。

此外，除了易經的一系列想法，中國在殷商時代，就認為有五種稱為五行的要素，係人類賴以生活和生長的東西，這就是《尚書》的《洪範》篇中所記載的，商末箕子的看法。以後在周末以至秦漢時代，五行說又得到了進一步的發展。除了以五行和五味相連，認為水鹹、火苦、木酸、金辛、土甘外，更列舉其相生相剋作用。尤其在中醫中應用更廣。中醫將所用藥物，依五行味覺分類，更將人體內臟，分為心屬火，肝屬木，肺屬金，腎屬水，脾屬土。然後用與之在五行中分類的藥物，依照其相生剋的作用，作為治療之依據。此外更將病症和藥物分為陰陽二大類，來分別治療。一般人則認為此亦與易經有關，但並沒有用到八卦結構上去。

(六)西方古代的自然觀：西方在天道觀方面，亦有和中國古代相同的看法。約在公元前五、六百年，希臘東方殖民地一伊奧尼亞的米利都派的自然科學家，如泰勒斯，認為水是萬物之源，而何那克西曼德則認為，萬能之源不是水，也不是任何其原素，而是沒有定性和定形的無限者，這已接近於氣體的觀念。而何那克西曼尼則認為氣是萬物的始基，在同時的意大利的華達哥拉斯派，則認為數是萬物的始基，以一為數的基本元素。此後希臘的赫拉克利特，則認為火是世界的始基。到了公元前五百至四百年，羅馬的恩培多則提出火、氣、土、水為物質的始基。而何那克薩戈拉則提出種子論，認為種子是一種無限小，無限多而又具有無限種類的物質微粒。到了公元前四〇〇～三七〇年，希臘的留基波和他的學生德謨克利特，提出了原子論，認為世界的始基，是原子和虛空。原子是一種充實的，不可分割的，肉眼看不見的，數目無限的物質微粒。原子之間有空隙，稱之為虛空，原子在虛空中永恒地運動。這種原子論中的原子，已接近於近代科學界所公認的原素。

如將中西古代對天道觀的看法作一比較，則可見中國在傳說時代（約四、五千年前），即已產生了天體混沌，分爲陰陽而化生萬物（即太極生兩儀以至八卦的想法）的數理上的初步設想。而西方在傳說時代，如希臘神話之類，除了將太陽人格化爲宙斯，以及少數代表自然現象的神化貴族外，並沒有像中國這樣的：有豐富想像力，有組織的表達自然界的方式。以後到了二五〇〇年前，希臘哲學家才假定水、火、空氣、土爲構成物質的重要元素，而與此相類的中國五行學說，則約在二八〇〇年前（殷商時代）即已出現。這雖然早了一點，但此後一直沒有進一步發展。而希臘在二四〇〇年前，即已提出更接近事實的原子論。從此亦可見中國文化發展較西方爲早，但其對問題的看法，較爲籠統（如陰陽論之類）。有偏於綜合方面的看法。而西方的觀察，則較爲細密，並且逐漸向分析方面着手。此種看法，可能與中西民族特性有關。再如在醫藥方面，亦是如此。中醫將症分陰陽，從人體整體上作出醫治方案，並且複方作綜合治療。西醫則專從分析肌理着手，以及用單方藥料，對症求速效。皆爲其例證。

（七）**中國古代自然觀的轉變：**在易傳之「神無方而易無體」的一段話中，雖然已把天道與人道參合的觀念，用簡單的想法發揮無遺。而在《中庸》中，雖然也直接提出與天地參的崇高的說法，但由於受時代觀念限制，致其起點不同，而祇從「誠」字出發。這遂引起中國數千年來的誤解。其中大部要歸咎於孟子。孟子在《盡心》章中，提出「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣」。此處之盡心，可與「誠」字相關。其一系列想法，皆和《中庸》中之「唯天下至誠，爲能盡其性……與天地參矣」相同。而其中「知天」之「天」，由同章下句之「存心養性，所以事天也」之說，可見此處之事天，仍指順天（自然）而行之意。但亦含人心中之天理在內。如解之爲與良心

與良心相當的天理，則已偏離代表整個自然界中之天理。由於孟子主張性善，故此處所指的天理，可能係與良心、性善有關。於是遂由此引起了宋儒的理氣論。宋代朱子以爲理在氣先，其所謂理或天理，主要仍係指人心中所主張的理或人事之理。此後直至清代，此種議論，無甚變化。如果不是引入西方的自然科學及哲學，恐怕今日仍然停留在孔孟教條的影響之下。不過，今日中國人雖然皆歸咎於孔孟教條之失當，但仍要知道：今日西方因物質文明過分發達，以致引起精神文明之不能齊步進展，而發生社會上的種種問題，於是又轉而注意東方文化。尤其能維持中華民族適度發展的文化，有何特色方面，特予注意研究。此種東西文化之交流，可相互影響。這又是國人所要留意，不要妄自菲薄的了。

(八)古代中國民族的自然主義生活：如根據《易傳》和《中庸》中與天地參的想法，作爲人類與自然界相處的最高境界，則達到此境界的方法，代有不同。此時人類穴居野處，茹毛飲血，在極少防護器具之下，與草木禽獸相處，和大自然密切接觸，對之無能爲力，只能順天而行。但亦不妨礙自然界之原始運行規律。此種原始生活，從漁豬時代起，到農牧時代，才更多利用天時地利，開墾田畝，作種植之用。此在傳說時代的《繫壤歌》，即有此描述。其說爲「日出而作，日入而息，鑿井而飲，帝力何有於我哉」，此種自由自在的生活，主要由於當時人口稀少，耕地豐富，亦表現出太古時代「帝王」的無爲而治的管理方式。到了《禮記》的《禮運》所描述的理想大同世界，則人治發揮更大的作用。如「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。……使老有所養，壯有所用……，貨惡其棄於地也，不必藏諸己。力惡其不出於身，不必爲己……，是謂大同」。其中之「貨惡其不出於身也」至「不必爲己」，即表示人盡其材，物盡其用的古代人

與天地參的理想生活。又如孟子在《梁惠王》章中，有「不違農時，谷不可勝食也，數罟不入污池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，林木不可勝用也……王道之始也。」即表示最原始的保護自然環境，與維持生態平衡的想法。至其最後的「王道之始也」，則表現孟子所主張的仁政治人的想法。此在當時的政治環境，為生民安居樂業着想，不得不如此說。不能用今人的觀點來批評其是非了。

由於中國一直以農立國，數千年來，農民佔全國大部人口。其生活傾向於自然，又因中國係一大國家，歷來以中原漢族為中心，文化較周圍民族為高，因此各族都向中心集攏或侵入。而本來民族，又多安土重遷，不圖向外發展。此種生活，一面固和儒家的政治思想有關，但和民族之保守忍讓性格，亦有大關係。尤其受儒家之「忠恕」、「仁政」理論所引導，使太平時代的統治階級對民眾之壓迫剝削，不如西方貴族階級之烈害。故雖有「士農工商」四民之分，但每一階級皆劃分不烈，人人皆有上進為最高階級的「士」的資格。因此遂不如西方人民，不堪忍受貴族壓榨，而紛紛外出謀生。至於沿海人民，雖出外者較多，在海外亦有發展，但多從最低階層幹起，雖有部分人，能在當地發展其經濟勢力，但仍願與當地政府合作，不若西方民族之樂於巧取豪奪，最後佔據領地，奴役當地民眾，而發展成一殖民政府。此亦中西民性之不同所致。

今再回到中國人古代之自然主義生活來看，在此期間，即使能依照儒家之大同理想生活下去，即假定能在政治清明的環境下安定生活，仍然由於科學不發達，以及中華民族之人口政策，終將由於(1)人口膨脹，糧食不敷，(2)無法治理水旱災害，(3)外來民族之入侵。以致發生顛覆禍亂，使理想之天地參不能實現。中國如此，外國亦何嘗不如此，此所以今日科技之輔助國民經濟發展

，增加工農業之相輔相成，以及更多了解自然環境，能加以適當控制的作用。使人類能進入更合於理想世界生活之可貴。

#### (九)近代西方科學發展的影響：

今日西方的科學發展，雖然早於中國，不過仍然要從十七世紀算起（約在中國清初）。從這時起，直到十九、二十世紀，自然科學有了重大的成就，這已是眾所周知的事件，不必多談。而其結果，又引起社會結構的大變革。尤其是應用自然規律的導想，以發展社會科學的一系列想法，更使社會科學內容更爲充實，和更具客觀性。這種變革，從東到西，從南到北，已沒有一處不受到沖擊，也可說沒有一處不引起文明上的進步。事實上，不論何種種族，何種階級，其整體智力，皆不會相差過遠。在今日交通，通信發達的情況下，任何一處的新花樣或新發現，皆可以迅速傳佈到全世界，而引起仿製和利用。即不管如何封鎖自密，只要一句話，一件某種東西可以製出的消息傳出，就可在全世界或先或後的仿製出。最後總會達到全世界科技進到同樣水平，經濟同樣繁榮發展。即使可能有些野心國家，爲利用其目前科技較爲進步的情況下，在已不能利用其經濟優勢作政治資本，來控制其世界霸權的情況下，首先發動軍事侵略。而在此核能時代，一旦發動戰事，有些較爲落後的國家，用拼著同歸於盡的手段，加以反擊，最後人類毀滅的命運，將早日到來。此時可能祇剩下少數在偏僻地段的未開化民族，能夠生存下去，爲人類保留種子，於是反成爲適者生存的優秀民族。此實爲現時代科學文明的一大諷刺，而且使中國古代的避免機心機事的哲學思維，成爲一個最好的印證。總之，今日東西方之互相猜忌心理，如不消除，則世界將永難達到和平共存的目的。

根據易理所提出的與天地參的理想，應係如何能夠延長人類在生存的時間，直至與天地同壽的境界，即不談人類自相殘殺的問題，而專談人類與自然界生物以至無生物和諧相處的問題。今回顧本世紀的科技知識大爆炸，人類已能移山倒海，上天入地，撒豆成兵（生物技術）。此種古代神話，已由大自然界中的渺小人類，加以實現。以便使人在天地間的重要性，提高到能影響自然界結構的程度。人類活動範圍，已可自地表到地裏，自地球到太空，自物體表面到物體的微細內部。亦即已達到中國老子所說的大至無外，小至無內的境界。在此情況下，人類已能覺察到其與大自然息息相關。一面因有能力做到和大自然和諧相處，但一面亦能破壞大自然，以使人類和一切生物毀滅。

在這一切活動中，自然科學以及自然科學家，實站在主導地位。不過此類科學家，因其活動範圍，主要在於物性方面，其本身亦已被物化。反而能夠客觀看待社會實況，更能感到社會現存各項工作，對自然破壞的危險性。因此有經驗、有修養的科學家，如愛因斯坦之流，能夠在發生社會危機之先，發出呼籲，為保有人類做出適合工作，於是可看出將來世界趨向，要由自然科學家和具有相當自然科學修養的社會科學家，負起維繫世界和平，人類生存的重大任務。

上述各種危機，事實上已受世界各方的認識和注意，於是有保護自然環境，和維持生態平衡的倡導。不過另一方面，有些發達國家，在創造人類更舒適的生活方面下功夫，迎合人類弱點而取利，以發展其經濟優勢，以致能源及物資的大量消耗，和發生意想不到的新困境。此種矛盾現象，互相沖擊，最後仍然要國際間有遠見的人士，互相協調，才能達到理想的和諧局面。

今日世界上，雖然宗派林立，利害不同，互相矛盾，但由某一霸權，稱霸世界的可能性，已

逐漸減少。而每一國家，或每一集團，皆在求其內部的經濟發展，民生的安定繁榮。在此目的下，有能力、有科技基礎的國家，皆向集中發展科技方面進軍。如建立「科學城」之類皆是。此類科技集團，雖皆偏於求新立異，以求本身的經濟發展做主導，較少從全球上着眼，但仍有一種趨勢，可以看出。即如需要大量科技力量，而和全球人類有關的項目，遠之如太空探索，生命奧秘，近之如保護自然環境，人口控制等問題，除已分別着手外，並有向合作方面進行趨勢。事實上，有些較淺近的合作項目，已早由世界遠見人士提出實施。先從競賽上着手，如體育、音樂、科技的國際競賽之類皆是，故如能在迫切需要項目，在維護大自然環境的目標下，先從各國或各集團本身，在維護其自然環境上下功夫，然後由國際團體發起此項成績的展覽競賽，當更有促進功效。至於所謂生態平衡問題，人類目前似祇從人類立場，去尋求其他生物對人類需求上的平衡，而沒有想到人口的過分膨脹，亦為生態平衡上的一大問題。從這方面去看節育問題似更有特殊意義，故在此方面作一適當競賽，亦為當前的問題之一。

此外，由於自動化科技，已由工廠、司司、辦公室進入家庭。此種趨勢，將使人類勞力工作，減到最低限度，並使社會機構大為改變。因此，如何使人類在工作外的多餘時間，作適當安排，將為社會科學家或社會工作者的一大難題。自然康樂問題，將為一個解決的方法，其中可能反要將勞動作為一個消閒的方法，而文藝、音樂、戲劇、體育等活動，將吸收大部工作人員及吸引大部觀眾。此雖為自然科學外的一個問題，但人類的安定生活，可能靠此維持，則仍屬於自然界能和諧相處的問題了。

#### (十)現代中西文化的交流：

#### (十)現代中西文化的交流



中國自清代以來，西方以其科學的發展優勢，向以古代文明自豪的中華民族進襲，使中國式文明毫無防護能力。而我們雖然一面受害，但亦一面受益。受害方面，可以從鴉片戰爭算起，由此而引起社會動亂，民不聊生，延續了百餘年之久。受益方面，則使中國社會體制向現代化方面前進，同時接受西方科學潮流的影響，使教育制度、科技研製方面，皆能隨著時代的腳步進行。目前除了佔中國大多數的農民的保守觀念及封建殘留意識外，幾可說已全盤西化。由於經過此大時代的洗禮，仍然能屹立於世界，可說對此一方向進襲所受的利多於害。至於我們有何可對西方或對文化交流方面作些貢獻之處，則爲一個值得思考的問題。

事實上，由於最近數十年來，東西人材的交流，中國人已以其特有的遺傳智慧，在自然科學方面，對世界開始有了一些貢獻。而此種遺傳智慧，可遠推到數千年前八卦製出者所遺留的後代子孫的智力影響。又如《易傳》和《中庸》所提出的天地參觀念，實遠比現代的自然界和諧相處的想法，早了幾千年。雖其內涵的層次不同，但已表出中國人的大而化之，神而明之的綜合遠見觀念。此種觀念亦適合於近代由分析進入綜合趨向。中國人可能以此特性在最近將來加以發揮，爲近代科學界作出一些貢獻。至於中國數千年來的儒家思想，是否能在現代發揮作用，亦爲一頗有興趣的問題。不妨試作一分析如下。

儒家孔孟主張仁義，其仁字可分爲當時統治階級所施行的仁政，以及個人行爲之仁愛。其仁政以愛民爲主。如將目前世界各國的現勢來看，沒有一個國家敢說沒有施行仁政，沒有一個國家敢說它不爲人民利益着想。事實上亦是如此。此因一方面由於世界民主思想發達，信息公開，有大眾輿論代替古代諍臣，對統治者監督批評，以致於國際間的相互對照評比，已使獨裁專制者不

能立足於世界。一面由於世界經濟逐漸發展，大部國家已有能力為大眾興利除弊，至少能使人民可以從粗求溫飽開端，逐漸進入小康均富情況。也就是說，中國儒家幾千年來主張而不能實行的仁政思想，已不止限於中國能以施行，且已使全世界向這方向進展。至於個人的仁愛思想，在國家施政適當，經濟發達的地區，亦已使人與人間有能力互助，而得以發展。但是其中有一點，如孔子所主張「克己復禮為仁」之說（見《論語顏淵章》），可能尚未為西方人士所認識。此點當在後面再談。關於義，今祇就國際關係來看，以「濟弱扶危」當作國際間的義舉，則目前國際間對災難地區加以救濟的「濟弱」事蹟，倒是不少。但是所謂「扶危」，則要看各國所形成的集團關係而定。即若非同一集團，則不但不會扶危，而且要以振振有詞的顛覆活動。又如目前流行的恐怖組織，亦有種種藉口，進行對無辜人士的屠殺綁架。這在中國古代人的眼光中，都是不義之舉。而對主張中庸的中國儒家，祇能嘆其為極端份子所為，而無能用中國道德標準來衡量了。又如前面談到《中庸》所主張的「誠」字，可能西方人士做得更為得當。誠有二義，一為專心，一為誠實。西方人士之專心事業，專心工作，遠勝於大部東方人士。而其對誠實的看重，在幼兒時代開始，即以不打謊語相戒，故亦較東方人為誠實。最後，儒家的另一核心思想，為曾子所謂「夫子之道，忠恕而已矣」的忠恕，其中的忠字，以西方人的豪爽性格及其行為，都表現得很恰當。但其最缺乏的性格，恐怕就是一個恕字。西方人士的個人主義流行，在父子兄弟甚至夫婦間，都不能忍諒相處，其他更不用說。而中國過去的大家庭制度，所需忍諒之處極多。例如清代的張氏大家族之能以維持，其家長曾以百個忍字進呈清乾隆帝，以表示其忍諒相處的困難情況。又如華僑在外地創業的困難處境，大部亦歸於能與當地人士忍諒相處之功。至如前面孔子告顏淵以克

己後禮之克己，以及同章中告仲弓向仁之「己所不欲，勿施於人」，對司馬遷問仁之以「仁者，其言也詘（忍）」相告，皆是從恕字發出的同義詞，所以如用得恰當，這一恕字，可能是儒家對西方精神文化上的一個針砭藥劑。自然，這種中國人幾千年來的處世方法，要歸根於中國文化發展較成熟的一特點。總上所述在世界各民族互相交流，日趨成熟之中，此由恕字產生的和平相處，以及中庸思想之不走極端方式，將發揮一些重大作用。

此外，中國儒家的倫理觀念，向受世界注視。此倫理觀念的中心思想，為一孝字。中國古代藉此一字，以維繫大家族制度，故孝之擴大意義，不止孝父母，而為孝敬家族中之尊長。但以前由於農業社會之人口流動性小，及需要勞動力關係，家族關係較為密切，故倫理之孝（及弟）得以維持，而國外因社會結構，與中國不同，且在工業社會中，工作人口流動性大，故不但外國沒有中國式的大家族制度，甚至中國在進入工業時代後，大家庭制度早已解體。於是此倫理觀念，不但不能實行於外國，即在中國現社會中，亦已大為薄弱。可見由於工作關係，大家族制度已為大社團制度所代替，更由於國與國，人與人間的交往頻繁，對自然界的認識加深。大社團制度亦將逐漸解體，溶合而使人成為大自然界的一部份，亦即真正做到與天地參的境界。在此種變化中，中國式的倫理觀，亦將逐漸擴大。如將孝改為敬，將孝敬父母改為敬畏自然，亦即孔子的畏天命之意。事實上，此種擴大觀念，在中國亦早已有之。如所謂「移孝作忠」，和「親親而仁民，仁民而愛物」之說皆是。尤其後者，儒家的由近及遠的推己及人想法，充分表出中國人的實事求是的觀念。故此種自孝親而後推廣到敬畏自然的做人方式，實可作為西方或全世界在物質文明過份發達後所產生的精神空虛感的一種針砭藥劑。

## (二) 人類前途的預測：

本書前數章，曾用八卦循環方式，來作生命四季循環的預測，此種方法，亦可用於整個人類在地球上的生活週期，今不用八卦的機械模式，祇從變易律來看，生物有生必有死，人類亦應如此，從人類誕生的春季，到人類活動能力最強的夏季，以至活力漸減，終至毀亡的秋冬季，此種變化，終必到來，而其每一季節週期，究有多長，在沒有足夠科學數據作為根據前，祇為就目前一些極少事例作一些假定。今就地球上可以利用的能源做根據來看，由於其被大量消耗的方式來看，最後只有希望直接利用太陽能，由於太陽能供給地球的能源，有一定數量，故到此時人類所能消耗的能量，就要以此為極限，而且此種時間，對人類整個活動週期來說，很快就要到來。因此可以假定人類目前，在地球活動的季節中，已到夏季中期或末期。今再假定每一季節週期，為一萬年，即從人類在五千年前有文字紀錄時期算起，當作夏季初期。則到了五千年後，即為夏季末期，而其秋冬期，當在五千年後到二萬五千年後為止。如此假定，可能過於短促，則可假定以壹百萬年為一季節週期。在人類誕生時算起，到百萬年後為春季，再後百萬年為夏季，並由人類近代在地球活動劇烈的情況，當其看作相當於人的壯年期的春季中末期。則人類在地球上活動的時間，尚餘二百餘萬年。而且此係假定人類在地球上的正常壽命，不包括意外事件，如人造災禍和外星來的災禍在內。

中國古詩有說「人生不滿百，常懷千歲憂」，今離此人類老死的時間尚早，但好幻想的人類，不妨幻想此種時期到來的情況。今以地球上的生物生活為例，可能在此時間，有一段人類多眠時期。人類活動減到最小，宗教思想將轉而活躍，佛家或道家思想將重新復活。尤甚老子的「道

生一，一生二，二生三，三生萬物」之說，將被提出而重加以認識，並在最後一句，加入「萬物歸於道」一語。總而言之，即無生有，有歸無，或出道（有）復入道（無），或大極歸於太極，或如西方在喪禮中的禱詞，「塵土歸於塵土」之意。此即人生或人類的最後歸結。

（三）人類靈魂在太空飄蕩：

由於地球終歸要毀滅，人類最遲終於要和地球同歸於盡。但是否人類能在地球毀滅之前，移植到另一星球上去，此種想法，早已有之。如將人和一些生物，裝載於一個核動力太空船的小宇宙中，用自給自足的生活方式，在某些軌道上運行，到若干年後，進入一個適合生物居住的星球上去。然後在此地傳宗接代繁殖下去。但亦可將生物種子和人類精子及卵子冷藏，用載體送到另一星球上，然後釋放出來，用自動控制方法，將其交配以產生各種生物及人類。亦是一個較為現實的想法。今再進一步，將古代宗教家，人死後靈魂進入天堂的想法，使之實現，亦非不可能之事。即將靈魂看作信息，天堂作另一個已有某種人類存在的星球。更具體地說，將地球人類活動歷史和所有科技知識，編成信息號碼，用現代無線電通信方法，送入另一個星球，或一些星球上能夠理解此種號碼的似人類的腦中，則地球上的人類，雖然會毀滅，但另一星球的人類，將能把地球上人類的智慧傳留下去。等於我們的祖先肉體雖然早已滅亡，但其已得的智識，却能遺留給我們一樣。這種將信息交給其他人類，而不管本身滅亡的想法，正是儒家的「不必爲己」說法的擴大。自然要做到這一地步，尚還有許多工作要由自然科學家去做，但這不是此處要討論的問題。

此外，如依照易傳中的「游魂爲變」的說法，再結本書前面所假定的，靈魂是一種未知能量，在人死後釋放出來，但其存在時間甚爲短促。因此在人類揭開生命奧秘的同時，將此釋出能量

，設法在某種條件下保存，再將其與前述之人類記憶信號編碼結合，同時送入另一星球之人體中，則又是一個更理想的延續人類生命的方法。此種想法，可能過於玄虛，但這百十年中，人們已把古代許多神話，加以實現，則此幻想亦非不可能。到了這一時期，人類將永遠能在宇宙中生存下去。而易傳之「生生之謂易」和「神無方而易無體」的說法，將能擴大到無限空間與無限時間上去了。

## 論人性

人性最複雜，不但各個民族，有各個民族的特性，就是同一民族，也是每人各有其自己的性格。中國古書《左傳》中，即有「人心之不同，各如其面」的說法，最足以表示這種複雜性。所以如果要寫出一本人性的書，就是寫上了百萬字的洋洋大言，有如英國休謨在一七三九—一七四〇年所著的人性論之書，也不能描得詳盡。但如果祇從基本人性上着想，並從此討論其對於群體的作用，則似乎要更為簡單，而且更能為人們所了解。

**本性：**什麼是人的本性，如果依照孔子在《論語陽貨》章中，所說的「性相近也，習相遠也」的說法，則這裏所說的性相近的意思，就是人性有相通或相同之處。可能是指基本人性之意。而且也可能是指人性之善惡相近而言，所以下面才說到習相遠也。不過這兩句話，並沒有明指出什麼是基本人性。

其次，如從《中庸》首章首句之「天命之謂性」一語來看，則可簡單地解釋為性由天生。（包括人性和萬物之性。而天命可解釋為天賦，或自然賦與，並非神命之意）。而且此句可和《孟子》之《告子》一章之「告子曰，生之謂性」相聯系來看，而可解為有生即有性，但也還沒有說出主要人性是什麼。不過如將告子這句話，解為人性求生，則可和同書中告子之另一句話「食色

性也」相通。因爲人由「食」得以維持個體的生存，由「色」得以維持生命的延續。這種求生的慾望，普遍存在於生物界，所以這種慾望是第一性的，先天性的，不必通過學習而後知，也可看爲無意識的，所以可以稱之爲基本人性，以至於生物之本性。這種想法，在哲學家眼裏，可能看作過於庸俗，而在大眾心目中，又可能被認爲理所當然，而沒有給予注意。但是整個人類社會，以至整個生物界，就在這種意識中，作生死存亡的鬥爭，產生了翻天覆地的歷史事件。過去如此，現在如此，將來亦如此。

求生的意願，雖然人類和其他生物共有。但人究和一般生物不同，其不同之處，可用現代人常用的求發展一語來代表。這種意願，中外古今人士皆所同有。而中國古代思想家，如孔子、老子一些人，則特別主張，要加以剋制。其後儒家之孟子，則用人性本善論，根本上否認這類人慾之存在。而荀子則直接指出有此慾望之存在，但歸之於性惡之列。他在其所著《性惡》篇中，有「今人之性，生而有好利焉」一語，即是求發展意願的更基本的說法。此處之利字，有二義，一爲求得多，一爲求利便。多得由恐懼缺乏之觀念轉變而來，雖亦屬於求生存之一種變相，但已爲第二性的，有意識的。求利便則由懶惰畏勞心理所產生，和求生之意願相反，亦爲第二性的。所以人類求發展的意願，產生於求生存意願之後，爲後天性的。所以古代哲人皆要加以剋制。但如將少數人多得，發展成爲多數人多得，人體勞力改用機械勞力，則又成爲現代求發展的新趨向，以成爲改善人類生活的一種新要求，而此種意願，就在近代產生了驚天動地的事業。至於此種發展，要到何種境界爲止，是否有所限制，又將成爲人類生存前途的另一課題了。

今將上述二種基本人性，併入於習用的愛、惡、慾三種情操上去看，則愛屬於求生，惡屬於



惡死，亦爲求生之一種形態。而慾的範圍更廣，既有求生之慾，也有求發展的慾在內。

今先從愛字說起，有男女之愛，有父母愛子女之愛，二者皆屬於求生命延續之下意識，爲先天性的。而嬰兒之愛父母，則爲受求生存之意願所自動啟發，亦爲先天性的，但子女長大後，其對父母之敬愛，半由天性，半由感恩或敬畏而來，爲有意識的。至於生物的愛幼傾向，不但人如此，動物也如此，且不限於同類，如狗對小貓餵乳，母狼哺育小兒之事例皆是。此亦屬於求生命延續之一類，但亦由於對幼弱生物，不懷恐懼心，祇有同情心，爲一種推己及人的求生意識。此種意識，孟子稱之爲人皆有之的惻隱之心。由此意識擴展而成爲愛同類，愛國家民族以至全人類。

至於「惡」，則基本由於恐懼而來。幼兒亦知怕生人，就因爲恐懼被傷害之故，又是求生的另一種表示。故亦爲第一性的，故求生惡死之惡，都屬此類。至於對美醜的愛惡，其發源由於不習見而來，已和社會環境有關。這一社會認爲美的，那一社會則認爲醜，已加入社會經歷，環境因素在內，故已爲後天性的。

中國古代談及人性，多從性之善惡上着想，如前所述，孟子主張性善，在《孟子公孫丑》章中所說的，「無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也……惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也」。而所謂惻隱之心，即由愛幼憐弱的同情心做出發點，而羞惡之心，則從懼死求生，推己及人的同情心發出，此二者再擴大之，則成爲愛人類之仁，和去惡助人的義。故孟子的性善論，是專從人性的愛惡方面，向善處延伸得出，而沒有談到人類的利己心。至於荀子的性惡論，則專從人慾上出發，主張不加以教育引導，將向邪惡方面發展，如在其《性惡》章中，有「人生而好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之

欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義亡焉」，由這幾句話，可見荀子不談「愛」字，而從好利和耳目之欲上談起，已屬於求發展之慾之一類，再加以順是，使人慾向「惡」處發展，和孟子之向「善」處引伸，皆是各人的主觀不同所致，事實上，二子之談人性，並不如告子之客觀。告子之談人性，除前面所引用的「生之謂性」，和「食色性也」，已直接觸到問題之核心外，更主張人本性無善惡之分，又說人性有善有不善（意指成人在社會上之行爲表現），皆爲持平之論，至其在《孟子告子》章中，有「性猶杞柳也，義猶枳椇也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲枳椇」之說，則又和荀子主張用教育方式，從實事上，使人向善的主張相合，而孟子則在同章加以辯駁，其理由並不充分，都屬於孟子好辯的偏見。因此引起中國數千年來，不在本性上下功夫，祇從性之善惡上立論的失着。

雖然人的本性，無所謂善惡，但爲了要維持社會秩序和發展，總要有能使大眾相互愛護，相互合作的仁義行爲的存在。這就是荀子主張從惡性轉向善性，孟子主張順人之善性引導之，使更趨於完美，以及中外古今教育家的教育主張之所以產生之因。

反觀中國古代教育，一向以讀「聖賢」之書，即採取以德育爲主的教育，受教的士人，無一技之長，專以取功名，得高官厚祿爲主，結果產生大批剝削階級，大部爲官者，不知如何發展經濟，爲民生利。歷代陳陳相因，以致造成今日落後的局面。而現代教育，則主要注重智育，此點固爲教育上的一大進步。但又由於社會上過分重視經濟實益，引發群眾的利得心理，以致產生許多歪門邪道，損人利己的行爲，敗壞社會風氣，以致於不可收拾的地步。於是關心世道人心者，又提出要注重教育，重複重視教條主義的主張。這種看法，是否有效，實成問題。其實細考現代

基本教育（如中小學教育）過程，由於經過歷代世界教育專家的修訂，已幾無完備，但其重點，似乎有些偏差，尤其是物理、化學、生物（即小學課程中之「自然」部門），培養不夠實在，以致受教育者，不能實地體會自然界規律，不能實際從這種如影隨形的教條中汲取教訓，使學生不能向正確方向發展。例如目前一般中小學校重點，專注於語文、數學二方面，語文固為學習的工具，必須掌握到，而數學之學習，則受學者興趣所限制，目前祇為了升學關係，強迫學生加強學習，致使其放棄了其他與性向有關的學科的注意力，將違背了教育原理，亦不會產生良好效果，今如從人類所處的環境方面來看，人必須生存在社會中，故社會科學在教育上應列為重點，此點亦已受重視，尤其在初級語文課中，以故事方式表示，易為學者所接受，惟如過於注重教條式的教育，則因社會人事規律的因果關係，不很明顯，尤其在混亂社會中，常常出現相反的因果關係，反使學者失去信心，產生厭棄心理。但如從人類所處環境的另一方面來看，人類係處在較人類社會遠為廣大的自然環境中，因此對自然科學的教育，亦很值得重視。尤其自然界現象昭明顯著，其規律之因果關係，如影隨形，隨時可用簡單實驗，顯示於幼小兒童的觀察中，以及深印於其心靈中。由此可以提高其對前人所提出的規律的信心，以及擴展其心胸到更廣大的境界中去，而減少其私慾。這種教育方式，似乎遠比用枯燥而恍惚的道德教條為有效。所以說，在初等教育中，要特別重視「自然」科的教育，同時減少一般學生的數學課程，注重用實驗表現自然規律的方法，力求其能普及到每個兒童，以避免因畏數學上的困難，而不能接受對自然界的體會。此外，除自然界的規律外，自然界的韻律，如表現自然的音樂、圖畫、詩歌之類，也要視兒童的興趣，加以培養，此類基本上注重「自然」教育的方式，中國孔子在《大學》中早已提到，以格物致知

爲修身之本，惜後代儒家，不能從此發揮。實可以爲之長嘆惜。

群性：如要研究人類的群性，最好從觀察動物的群性上開始，在昆蟲世界中，以蜂蟻之社會組織，較爲完整。今以蜂群爲例，蜂群有蜂王、雄蜂、工蜂之分，幾千萬年來，各類蜂各按職司行事，以維持其群體的生存。其組織特點爲，蜂王以母性社會制領導蜂群，並和雄蜂交配，以延續其種族的生存。工蜂則專管勞動，如採花釀蜜，建築蜂房，哺育幼蜂的任務，以維持整體的生存。此在人類的眼光中，是一種奴工性質。但因其生理關係，不能離蜂群而獨自存在，故此類社會永遠不會發生叛變行爲，祇在群中有另一蜂王，在幼時逃避了原蜂王的整殺而長成後，才會發生分群行爲，而率領一批蜂群，另行組織政府。此種新陳代謝的分裂方式，亦係爲維持領導者的活力而作出。總之，在蜂群中，除了蜂王刺殺有成長爲蜂王的幼蜂的兇殺事件，以避免蜂群分裂太過外，並沒有其他自相殘殺的行爲。與人類社會的變革情況，大不相同。雖然有些可爲人類借鏡之外，但此低級動物的生活方式，完全與其生理結構有關，其群性之維繫，皆由本能而來，不適用於人類或高等動物。

在較爲高等的動物中，如雁群、狼群之類，由於其個體發育完全，獨立性能高，故其組織不如蜂群之嚴密，但亦需具有強力者作其領導，以維繫群體的安全，以求群體的存在。其群性亦係一種求生存的本能作用。至其領導者之間的爭權行爲，完全係一種換代作用，不過，即在兇猛的狼群中，其奪權鬥爭，亦祇存在於二個強力者之間，失敗者自動讓位，並無內部結黨，互相殘殺的局面，更無二個狼群相爭奪地盤，以致殺盡對方爲止的情況發生。此種群性，一直維持到類人動物，如猴群之類，皆是如此。不過到了更高級的類人動物，如黑猩猩之類，則這種同類間的和

平（或稱之爲文明）特性，就有所改變，而更接近於人類社會的爭鬥行爲。例如根據荷蘭生物學家互爾特博士的觀察報導，在有四個雄猩和九個雌猩群中，以一個強大的雄猩爲首，一向相安無事，但有一天，另外一個雄猩，向首領發起攻擊，稍後另一雄猩，亦加入叛變陣營，其餘皆維持中立。終於原來的首領，被迫下台，後來者當上首領，奇怪的是，不久原來的首領，仍然得到群中九個雌猩的擁護，仍然聽從其一些指示，這可能是原來首領的經驗和智力，發揮了作用。由此可見體力和智力，在猩群中都具有同等作用，已接近於人類的社會行爲。此類觀察，在一九七八年，美國地理學會的一項記者招待會中，美動物學家古多爾博士，亦有同樣報導。在其報導中，除曾發現猩群中，有內部叛變行爲外，並發現有二群原來和陸相處的黑猩猩群中，忽然互相攻擊，最後關係日漸惡化，直至一群攻擊了另一群的地盤，並殺盡對方爲止。此種殘忍行爲，可能係由於進化到人類過程中，由利得觀念發展而來。

由以上各項觀察，可見在大部獸類群體行動中，其不會產生內部結黨叛變的原因，可能是(1)首領的利得慾不大，食求果腹而已，無須奴役部下多方供應，故可以維持群體的共存關係。(2)領導階級人數少，即如猴類，除猴王外，其護衛人數，亦不過數個，因此其飲食需求，亦不會危害到其他弱小部下的生存。(3)獸類敵人多，隨時在準備戰鬥自衛中，不敢自相殘殺，以減少其自衛能力，故祇要是同類獸群，皆互相結合，以作防衛準備，事實上，此種防衛工作，不但存在於同類獸群或鳥群中，即草原上的弱小動物群，亦有相互報警的防衛行爲。以上幾點，都可以爲求生存的人類借鏡。

人類的群性，基本上仍由二種本性做出發點，即群體的求生性，和群體的求發展性。再加上

領導者和領導者所用以啟發群眾和組織群眾的共同信念，以及一些被激動的群眾心理的忘我精神。人類在原始狀態時，獨力不能防衛猛獸的攻擊，故需有群體行動，以維持生存。此種求生之方式，雖亦爲第一性的，但已加入數千百代的痛苦經驗體會而來，此種群體模仿個體的結構，有首領帶頭，有群眾做其手足，還需要一些有如個體自信力的共同信念，以維持整體的團結。在原始部落中，其共同信念，即由家族的親和力和互信組成。此後更發展成爲多家族的民族榮譽感，再進而爲多民族的共同信仰，如「神」或所謂「真理」的信念。但是不管那一種信念，如果不和群體求生意願相結合，都不能憑一些理想來達到整體生存的目的。等到一個群體能夠獨立存在時（有如個體成人，能自立時），則求發展的慾望，即隨之而產生。此時其共同信念可能仍然不變，但爲了要擴大其佔有力，常常一面用其自以爲是的信念，推行到敵對的一方，一面用武力做輔助，向對方進攻，此時若不能和對方的求生意願相結合，而危害到對方的生存時，則產生一方求發展，一方以對抗求生的矛盾狀態。在力量對比不大時，求生存的群體，常常最後尅服求發展的一方。於是另一方的信念喪失，群眾解體，群性亦隨之而消滅，這種反覆鬥爭的方式，數千年來一直沒有改變，其所改變的，乃是各方所賴以維持群性的信念內涵。

大致言之，到目前爲止，仍以民族群體的群性，較爲顯著。每一民族，各有其歷史文化和區域特性，其團結信念，即爲該民族引以自豪的優越性和榮譽感。在各民族形成的初期，皆有一番艱苦奮鬥的求生歷史。等到此一民族成熟壯大後，就會憑著過去成功的信念，向外發展，這時就要和另一民族發生鬥爭。近如二次大戰中的德國納粹主義和日本的大和魂主義，即爲其實例。這二個民族雖然在開始時猖狂一時，但等到他們的獨霸野心，一旦被多數民族了解後，爲自身生存

，群起反抗時，就再也無法施展，終於自食其果了。遠如中國元代之成吉思汗，以其沙漠民族的標悍作風，橫掃歐、亞、非三大陸，雄極一時，但不久其帝國疆土，即土崩瓦解。亦是求發展和求生存對抗的後果。至於另外一種，利用超民族、超人類的信念，如「神」或「真理」的信念，來維繫群眾，建立群性的群體，其作法較為高明。但亦只在此群體初建立，並與求生力量相結合時，才能發揮作用。而等到發展到相當時期，想要用其「神」的觀念，向另一群體灌輸，並和這一群體的「神」對抗時，其結果仍然是求生群體的意念佔優勝的取勝，或僵持不下。例如，耶穌教在初起時，因為多數群眾受羅馬貴族的壓迫，在生死關頭，為耶穌和其黨徒，用一種教義，吸引下級民眾，與之對抗，終於發展光大，或為盛極一時的教會組織。但等到此教會受一批野心家所利用，想要向近東發展，而和阿拉伯的回教徒和拜占庭人發生衝突，以引起所謂十字軍的戰爭時，就屢次遭到失敗。這時各方都為他們自己的「神」，或自己的求生真理作戰鬥。雖然羅馬方面求發展的力量較為強大，但終為求生的一方頂住而存在下去。

總之，在求生的一方，因已到群體的生死存亡關頭，無後路可走，所有群體的成員，不分上下，都隨時有死亡的威脅，已不要計較你我的利害關係，所以這種生死與共的群性，最為強烈。而在求發展的戰鬥一方，其目的在求掠取，求利得，除了受群眾心理所激發的忘我精神，可以在戰場中發揮一時外，並不能持久。這種群性所產生的力量自較薄弱，為其致敗之因。

以上係在二個不同群體間所發生的對抗關係的問題，而在同一群體中，由於存在著統治團體和被統治團體，或統治階級和被統治階級的關係，當此二個階級，在利益上互相協調時，此群體的群性，就發生融合性，而能和諧相處。但當統治階級過分剝削被統治階級，或其施政嚴重違反

下級利益，使大部群眾有不能生存的威脅時，就又要發生求生存鬥爭。此種鬥爭，在歷史上永遠存在。中國歷代王朝的更迭，即由於此。由於在人類社會組織中，永遠存著統治階級和被統治階級，所以此兩種階級的鬥爭永遠存在，不過其構成的主要成份不同而已。當統治團體被推翻後，在被統治團體中，如產生一適當首領集團，用適合時地的口號和方法，維繫群體的群性，則此群體又可安定下來，向求發展方向進行。

當一個群體，在建立起來之後，如外敵已幾被肅清，而可自立存在，要向社會建設方面發展時，一面由於建設工作，更耗時間，其成果不如戰爭的明顯。一面由於無敵人存在，即不必作生死存亡的鬥爭時，其奮鬥意志，即轉趨鬆懈，轉而為向尋求利得或尋求安逸方向着手。而且此時，除需要勞力外，還要大批有智力者，參加工作，此時，如群體中，無適當的教育，即無法認清勞逸的分野，因此，可能有許多錯誤認識，引起不積極工作的人群，在一群體中，求安逸不積極工作的人愈多，則勞動體的負擔愈大。這時又發生求安逸者中間的對抗。此種對抗，多半產生於統治團體和被統治團體之間。尤其是，當統治團體的人數比例上升，而不知自行剋制時，則被統治者在心理上認為所可取得的利益就比例下降。而對於維繫此群體的群性就發生危機，此所以統治團體的品德的影響力非常重大。有如孔子所謂「君子之德風」之意，但另一方面，由於被統治團體的人數眾多。如果稍於放鬆，則其實際的消費量，將遠比統治團體的多得多。此所以雙方都要適當的予以剋制，才可渡過建設期間的難關。此點在日本民族群性中，表現得非常明顯，而產生了良好效果。這已是眾所週知的事件，不必在此多說。

上述人類求發展或求利得的本性，當發生在群體和群體之間時，固然要發生衝突，而被認為



屬於惡性，而加以剋制。但在發生在人和物之間時，則短視者又加以鼓勵，認為有創業性。事實上，此種發展，亦有限制。目前亦已受社會上遠見人士所注意。究竟地球上空間有限，物資有限，而人性求發展的慾望無窮。故如何在此間取得整體的協調，亦即如何使統治地球的人類群性，發揮到最大合作的程度，實為目前的一大課題。

[General Information]

书名=易理新研（沈持衡）

作者=沈持衡著

页数=80

SS号=12170723

出版日期=1989.8

前言

目录

提纲代序

（一）引论

（二）八卦数理方式的排列及其应用

（三）易传中的重要哲理及所记史实

（四）孔子与易及孔门宇宙观

（五）中国古代的自然观

（六）西方古代的自然观

（七）中国古代自然观的转变

（八）古代中国民族的自然主义生活

（九）近代西方科学发展的影响

（十）现代中西文化的交流

（十一）人类前途的预测

（十二）人类灵魂飘荡在太空

附：论人性